

COORDENAÇÃO
ERNESTO CASTRO LEAL

PÁTRIA E LIBERDADE

António Martins da Costa • António Ventura

Ernesto Castro Leal • José Esteves Pereira

José Maurício de Carvalho • Marco António Barroso

Norberto Ferreira da Cunha • Teresa Nunes



PÁTRIA E LIBERDADE

Coordenação de
ERNESTO CASTRO LEAL

PÁTRIA E LIBERDADE

ANTÓNIO MARTINS DA COSTA • ANTÓNIO VENTURA
ERNESTO CASTRO LEAL • JOSÉ ESTEVES PEREIRA • JOSÉ
MAURÍCIO DE CARVALHO • MARCO ANTÔNIO BARROSO
NORBERTO FERREIRA DA CUNHA • TERESA NUNES



Lisboa
Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
2014

FICHA TÉCNICA

TÍTULO

Pátria e Liberdade

AUTORES

António Martins da Costa • António Ventura • Ernesto Castro Leal • José Esteves Pereira • José Maurício de Carvalho •
Marco António Barroso • Norberto Ferreira da Cunha • Teresa Nunes

COORDENAÇÃO

Ernesto Castro Leal

COPYRIGHT

Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e autores dos textos

CAPA

versilite - Maia

DATA DE EDIÇÃO

fevereiro de 2014

IMPRESSÃO

versilite - Maia.

DEPÓSITO LEGAL

369210/14

ISBN

978-989-8068-17-0

TIRAGEM

200 exemplares

EDITOR

Centro de História

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Alameda da Universidade 1600-214 LISBOA - PORTUGAL

Tel. : + 351 217 920 000 • Fax: 351 217 960 063

Email: centro.historia@fl.ul.pt

URL: http://www.fl.ul.pt/unidades/centros/c_historia/index.html

DISTRIBUIDOR

DINAPRESS - Distribuidora Nacional de Livros, Lda.

Rua João Ortigão Ramos, 17 A

1500-363 Lisboa

Tel. : + 351 217 122 210 • Fax: 351 217 153 774

Email: comercial@dinalivro.pt

URL: <http://www.dinalivro.pt>



Centro de História da Universidade de Lisboa
Alameda da Universidade
1600-214 LISBOA

EDIÇÃO PATROCINADA PELA:



FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR Portugal

SUMÁRIO

7 INTRODUÇÃO

Ernesto Castro Leal

I - BRASIL

11 BENJAMIN CONSTANT E O LIBERALISMO ROMÂNTICO BRASILEIRO

Marco Antônio Barroso

II - PORTUGAL

29 ALMEIDA GARRETT: ROMANTISMO E LIBERALISMO

José Esteves Pereira

43 BERNARDINO MACHADO E AS LIBERDADES MUNICIPAIS

Norberto Ferreira da Cunha

99 PÁTRIA E LIBERDADE CRIADORA NO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE LEONARDO COIMBRA

António Martins da Costa

117 JOAQUIM DE CARVALHO: A CRÍTICA À VISÃO ORTEGUIANA DE MASSA E A DEFESA DA LIBERDADE

José Maurício de Carvalho

135 EZEQUIEL DE CAMPOS E AS LIBERDADES ECONÓMICAS

Teresa Nunes

153 JOÃO SOARES E ELÍSIO DE CAMPOS: PÁTRIA E EDUCAÇÃO CÍVICA

Ernesto Castro Leal

165 JOSÉ RÉGIO: PÁTRIA E LIBERDADE

António Ventura

INTRODUÇÃO

Este volume reúne textos inseridos no tema do *V Seminário de História e Cultura Política*, que se realizou na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, no dia 12 de Março de 2013. O objectivo desse Seminário, iniciativa do Grupo de Investigação Memória & Historiografia do Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, era o aprofundamento crítico do conhecimento sobre pensadores portugueses e estrangeiros através das doutrinas políticas que perfilharam em relação à *Pátria* e à *Liberdade*.

Desenvolvendo o trabalho científico iniciado com o I Seminário de 2009, pretende-se anualmente dar continuidade a este projecto de Seminário de História e Cultura Política – com um tema de base – e que as perspectivas analíticas comunicadas sejam feitas através de vários olhares disciplinares, em particular a partir da História, da Filosofia e da Ciência Política. Assim se explica a participação de especialistas desses saberes.

A reflexão crítica e o debate produzidos visam continuar a estimular a vivificação da memória da cultura política e a construção historiográfica das ideias políticas e sociais, dentro da área do *pensamento europeu, ibero-americano e português*, um mundo aberto, plural e conflitual, onde há um grande campo de investigação crítica a desenvolver, para perceber fundamentos filosóficos, dinâmicas históricas e expressões ideológicas e políticas.

Um agradecimento é devido a todos os autores dos textos aqui publicados, à direcção do Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, à direcção da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, ao secretariado do Seminário e aos participantes, por terem propiciado o bom êxito desta actividade científica, dando assim esperança na sua concretização anual.

A edição deste volume não seria possível sem o honroso patrocínio da Fundação Eng. António de Almeida, arquivando aqui o nosso profundo agradecimento endereçado ao Presidente do Conselho de Administração, Senhor Doutor Fernando Aguiar-Branco.

Ernesto Castro Leal

I - BRASIL

BENJAMIN CONSTANT E O LIBERALISMO ROMÂNTICO BRASILEIRO

Marco Antônio Barroso*

1. Benjamin Constant de Rebecque: o princípio de *tolerância* e a *liberdade civil*

Devido ao grande número de panfletos e de escritos de momento, talvez pudéssemos afirmar, em uma rápida passagem de olhos pela obra de Constant de Rebecque, que ele não é um autor sistemático. Realmente, talvez não possamos encontrar em seus escritos um sistema fechado – o que seria até contraditório em face das ideias que sempre nortearam sua vida. Mas existe uma linha mestra que conduz seu pensamento e que culmina na escrita de duas obras de referência para dois nichos fulcrais do pensamento ocidental, política e religião. São as obras: *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements* e *Principes de politique applicables a tous governments*. Somente com a leitura destes livros é que podemos captar, como um todo, o pensamento teórico do nosso autor, pois são obras complementares que se tangenciam todo o tempo. Ao lermos *De la religion* e *Principes de politique* temos a real noção das filosofias social, política e histórica de nosso autor, feita a partir da *observação do mundo da vida*. Embora não caiba aqui uma leitura minuciosa da obra política de nosso pensador, é interessante frisar que a teoria política de Constant parte do vivido real, ou seja, da imersão na experiência existencial. Acerca da relação entre teoria e prática política em Constant, escreve Todorov:

A sua reflexão não é deduzida a partir de postulados abstratos; melhor, tendo ele mesmo participado da vida política, busca teorizar o real vivido. Não haverá, pois, lugar nele para essas ficções que Rousseau considerava úteis, o estado de natureza ou o contrato social. A história é aqui objeto de pensamento, não repertório de exemplos. Mas não se trata, no entanto, de renunciar aqui aos princípios: só num certo nível de abstração, pensa

* Doutor em Ciência da Religião/Filosofia da Religião. Professor da Universidade do Estado de Minas Gerais (Brasil), Unidade de Ubá.

Constant, o debate será fecundo; e o seu livro (*Principes de Politique*) não é um programa de ação política, mas uma meditação que permite compreender e julgar o mundo. Não a teoria de um lado e a prática de outro; mas uma prática teorizada, uma teoria submetida constantemente ao teste do real¹.

Constant é um protestante franco-suíço, mas o seu tom político é, por assim dizer, profundamente inglês. Como afirma O’Keefe, o pensamento de Constant está enraizado na realidade. Nosso autor prima por seguir o código de conduta dos filósofos de língua inglesa, que afirmam que: “Everything is what it is, and not some other thing.”². Em sua “Introdução” à tradução norte-americana dos *Principes*, escreve Capaldi: “*Princípios de política* de Constant é um microcosmo de toda sua filosofia política e uma expressão de sua experiência. [...]. A edição de 1810 expressa, na sua forma mais pura, as ideias que Constant considerava universalmente aplicáveis a todos os governos civilizados.”³.

Deve-se ter em mente que a posição de Constant sobre a relação Estado/Religião é de separação total entre as duas instâncias, seguindo a postura clássica liberal que aponta a escolha da crença religiosa como uma opção de foro íntimo – que de seu ponto de vista possibilita a livre manifestação do *sentimento religioso* numa sociedade plural. Não cabe, pois, ao Estado endossar ou investir contra as diversas opiniões formadoras das seitas religiosas; pró ou contra, a presença do Estado em matéria de religião é sempre negativa⁴. Em nossos dias, a concepção da relação entre *religião* e *política*, formulada por Constant, parece corriqueira, mas considerando a época em que o autor escreve, ela apresenta uma mensagem relativamente nova. Como muito bem acentua O’Keefe, a discussão sobre a temática religiosa, apresentada no *Principes de politique*, por Constant de Rebecque, apesar de possuir inspiração

¹ TODOROV, Tzvetan. «Benjamin Constant, penseur de la démocratie.» In, CONSTANT DE REBECQUE, Benjamin. *Principes de politique applicables à tous les gouvernements* (version 1806-1810). Paris: Hachette, 1997, p.p.148-150. [Daqui para frente *Princípios de política*]. p.6. «Sa réflexion n’est pas déduite à partir de postulats abstraits; plutôt, ayant lui-même participé à la vie politique, il cherche à théoriser le réel vécu. Il ne sera donc pas question chez lui de ces fictions que Rousseau jugeait utiles, l’état de nature ou le contrat social. L’histoire est ici objet de pensée, non répertoire d’exemples. Mais il n’est pas plus question pour autant de renoncer aux «principes»: ce n’est qu’à un certain niveau d’abstraction, pense Constant, que le débat devient fécond; et son livre n’est pas un programme d’action politique, mais une médiation permettant de comprendre et de juger le monde. Non la théorie d’un côté, la pratique de l’autre; mais une pratique théorise, une théorie constamment mise à l’épreuve du réel.»

² Cf. O’KEEFE, Dennis. *Constant et la Modernité: un libéral conservateur*. Disponível em, [http://pt.scribd.com/doc/47558956/Dennis-O’Keefe-Constant-et-la-Modernite-un-libertarien-conservateur-IC](http://pt.scribd.com/doc/47558956/Dennis-O%E2%80%99Keefe-Constant-et-la-Modernite-un-libertarien-conservateur-IC), consultado em 18/06/2012.

³ CAPALDI, Nicholas. «Introdução». In, CONSTANT DE REBECQUE, Benjamin. *Princípios de política aplicáveis a todos os governos*. Tradução de Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007, p. 30.

⁴ Cf. CONSTANT DE REBECQUE, Benjamin. *Principes de politique*, pp. 148-150.

secular, expressa o compromisso com a liberdade de culto e a exclusão do Estado desse assunto sempre que possível. A obra não é hostil ao cristianismo, ou a qualquer outra religião, não é um livro de um iluminista ateu, ou mesmo agnóstico⁵.

Como afirma Maurice Barbier, é nos *Principes de politique* que encontramos, pela primeira vez, uma teoria sistemática da separação total entre as instâncias políticas e religiosas da vida, uma teoria que tenta prever todos os resultados dessa separação radical. Nosso autor, é certo, não foi o primeiro a reclamar total liberdade e tolerância em matéria de vida religiosa. Autores como Locke, Spinoza, Voltaire e mesmo Rousseau já haviam, de alguma forma, exigido a liberdade de culto em seus escritos, todavia, não com a mesma intensidade que o fez nosso autor. Conforme destaca Capaldi, “uma das coisas que distinguiram Constant dos outros liberais clássicos daquele tempo, fossem franceses ou ingleses, foi seu reconhecimento da importância da dimensão espiritual para o sustento da cultura liberal. Essa opinião se reflete no *Sobre a religião* [*De la religion*], bem como na maciça dose de especulação religiosa não publicada acumulada ao longo de sua existência.”⁶ Citando, comparativamente, os exemplos de Spinoza e Rousseau, Barbieri destaca que os dois autores, embora tenham defendido a liberdade absoluta para o pensamento e para as crenças pessoais, não hesitaram na hora de subordinar o *poder político* ou a *sociedade* ao culto exterior das religiões⁷.

Embora defenda que as sociedades, em geral, sempre manifestaram alguma forma positiva de religião, Constant critica a afirmação de que “todo povo precisa ter uma religião”, tornando a religião uma espécie de moral popular para pessoas menos cultas, ou, nas palavras do próprio autor, para a classe trabalhadora. Essa afirmação se torna falsa à medida que nosso autor entende o *sentimento religioso* como uma questão de sentido⁸ – que pode participar da “reforma moral” individual, que enseja uma moral superior, mas que não é necessário na construção do caráter ético –. Deste ponto de vista, “se a religião é necessária, ela o é igualmente para todos os homens e para todos os graus de instrução”⁹.

⁵ Cf. O’KEEFE, Dennis. *Constant et la Modernité*.

⁶ CAPALDI, Nicholas. «Introdução», *Princípios de política aplicáveis a todos os governos*, p. 29.

⁷ BARBIER, Maurice. «Religion et politique chez Benjamin Constant». In, *Revue française de science politique*, n° 1, Vol. 33, Année 1983, pp. 14-40.

⁸ Escreve Constant: «contre tant de douleurs, nous cherchons partout des consolations et toutes nos consolation durables sont religieuses. Lors que le monde nous abandonne, nous formons je ne sais quelle alliance au-delà du monde.» CONSTANT DE REBECQUE, Benjamin. *Principes de politique*, p. 140.

⁹ CONSTANT DE REBECQUE, Benjamin. *Principes de politique*, p. 151. «se la religion est nécessaire, elle l’est également à tous les hommes et à tous les degrés de instruction.»

Constant entende que atrelar a religião a um fim útil é fatal para sua real compreensão. O autor acredita que a necessidade de encontrar uma utilidade imediata, um propósito “prático”, uma aplicação no dia a dia para todas as belezas da natureza é um vício inerente ao caráter francês. Essa necessidade de utilidade para o que está à mão, para o material, afirma ele, faz com que a beleza que compõe a totalidade da natureza se dissipe. Da mesma forma, ao se atribuir ao *sentimento religioso* uma utilidade única, torna-se este sentimento servo da utilidade para a qual foi direcionado e ele passa a ter um *status* apenas secundário; degradado, passa a ser simplesmente um meio para se chegar a um fim maior, a *ordem social*, por exemplo. Esvaziada de seu conteúdo divino, a religião pode ser substituída por uma profissão de fé civil, cujos princípios são fixados pelo poder soberano. Capaldi, em sua “Introdução”, faz questão de ressaltar que, “no livro XVIII, Constant não só olha de volta para a revolução como antecipa eventos do nosso tempo ao fazer reflexões sobre o perigo de uma religião civil ou sobre qualquer forma de intolerância religiosa.”¹⁰

Constant classifica a *religião civil* rousseauiana como mais perigosa e injusta do que as religiões positivas, pois enseja o surgimento da *intolerância civil*, que ataca diretamente a liberdade de crença postulada pelo autor. Uma vez que ele entende a liberdade como um todo orgânico, atacá-la em qualquer parte é atacá-la como um todo. De acordo com Hofmann, a liberdade aparece para Constant como um sistema, como uma dimensão da própria natureza. “O sistema da liberdade é completo e regular. Um só desvio o destrói, como em cálculo aritmético, o erro de uma cifra, ou de mil, falseia igualmente o resultado.”¹¹. Para compreender a liberdade ele deve observar os ensinamentos da natureza e se conformar ao seu ritmo progressivo de evolução. Assim, no entender de Constant, as revoluções têm o papel de recolocar as instituições ao nível das ideias, e qualquer uma que ultrapasse esse papel está rompendo o encadeamento natural das causas e efeitos, acarretando um desequilíbrio na ordem das coisas. Assevera Hofmann que, para Constant, é necessário demonstrar que a liberdade não é uma “aspiração vaga e desordenada”, mas sim “uma elaboração estruturada” conformada à sua ideia de natureza¹².

¹⁰ CAPALDI, Nicholas. «Introdução», *Princípios de política aplicáveis a todos os governos*, p. 33.

¹¹ CAPALDI, Nicholas. «Introdução», *Princípios de política aplicáveis a todos os governos*, p. 33.

¹² Cf. HOFMANN, Étienne. *Les principes de politique de Benjamin Constant*. Geneve: Droz, 1980, pp. 342-343.

Ainda que nós não encontremos no pensamento de Constant claras referências cosmológicas, fica claro que para nosso autor os fenômenos morais ou sociais evoluem com regularidade, assim como os fenômenos físicos, seguindo as mesmas leis. Para entendermos melhor essa ideia, vejamos como pensa Constant. Para o autor, “nada na natureza

Nosso autor conceitua a *intolerância* como a imposição a todos de uma mesma profissão de fé. Para ele, a *intolerância civil* provoca os mesmos resultados da intolerância religiosa, sendo mais absurda porque não é motivada pela fé, mas sim pelo interesse. Num estado livre, a própria “proliferação” de seitas combate a intolerância religiosa, ao passo que a *intolerância civil* provém dos preceitos impostos pelo próprio estado. Tal como ressalta Babier, a multiplicidade de seitas, ou religiões, é sempre interessante para um *governo livre*. Opostamente, aos *governos despóticos* interessa a existência de uma religião oficial que possa ser manipulada pelo Estado, ou a incredulidade fanática, geradora da *intolerância civil*.

Constant esposa, pois, a ideia lockeana de neutralização recíproca entre as seitas. Segundo este princípio, a diversidade confessional, própria da natureza do espírito humano, deve ser usada em favor da manutenção da própria ordem social. Em sua *Letter Concerning Toleration*, Locke escreve, a partir de sua experiência: “os espíritos dos homens são tão diversos em matéria de religião [...] que, quando a mesma tolerância é concedida a todas as seitas, e que a força e a perseguição não serram suas fileiras, vemos estas seitas se dividirem e se subdividirem em grupos cada dia menores.”¹³ Para conter qualquer ato intolerável, advindo de instância religiosa, pensa Constant, o governo não deve reprimir a religião, mas os atos reprováveis que seus crentes possam ter cometido – aconselha Constant, em tom profético. Se o governo os ataca como “atos religiosos”, os transforma em “deveres” para os fanáticos; atacar o pensamento que serve de fundamento para essas ações será envolvido num labirinto de perseguições. O corpo político não pode rejeitar nenhuma seita, “a menos que seu culto seja uma ameaça à ordem social.”¹⁴ Para Babier, essa proposta se diferencia da de Rousseau, pois se situa no nível das ações e não das crenças. Contudo, ela ainda corre o risco de obter os mesmos resultados, degenerando-se em formas manifestas de intolerância. A perseguição, por parte do Estado, a qualquer seita revolta à sensibilidade e

é indiferente, seguindo o termo rigoroso dessa expressão. Tudo tem sua causa, tudo tem seus efeitos. Tudo tem seus resultados, ou reais ou possíveis, tudo poder ser útil, tudo pode ser perigoso.” Mais a frente escreve: “a natureza ao criar o homem não consultou autoridade. Ela desejou que todas as nossas faculdades tivessem entre elas uma ligação íntima e que nenhuma pudesse ser limitada, sem que as outras se ressentissem.” A natureza, tal como pensa Constant, não é despótica, mas providencial, sua marcha, regular e progressiva, confere a quem procura entendê-la algo de reconfortante. Assegura Constant que, «Il existe dans la nature une force réparatrice. Tout ce qui est naturel porte son remède avec soi.» [Apud. Étienne HOFMANN. *Les principes de politique de Benjamin Constant*, p. 343].

¹³ LOCKE, John. *Essai sur la tolérance*, 1667, p.143, Apud. Lucien JAUME. *Les origines philosophiques du libéralisme*. Paris: Flammarion, 2010, p. 183.

¹⁴ Cf. CONSTANT DE REBECQUE, Benjamin. *Principes de politique*, pp. 156-157.

estimula a simpatia por ela¹⁵. A única forma que Constant encontra para lutar e enfraquecer qualquer opinião nociva, qualquer religião potencialmente perigosa, é pelo livre debate, pela inquirição livre e pessoal¹⁶.

Constant admite o princípio da soberania popular e entende este princípio como a única fonte do poder político. Mas, para ele, a soberania não pode ser ilimitada, pois ameaça o indivíduo e sua liberdade. Nosso autor tem uma concepção pessimista sobre o poder político, o que torna necessária, para a proteção dos direitos dos indivíduos, a limitação deste poder. Entre esses direitos inalienáveis se encontram o direito de opinião, de expressão e de crença; direitos cujo poder político não pode penetrar, uma vez que se encontram no domínio da consciência.

Assim como Locke, Constant defende a ideia de que o poder político tem por fim somente garantir os direitos fundamentais à vida, à liberdade e a propriedade. Dessa forma, legisladores e magistrados são “duplamente incompetentes diante da consciência religiosa”, filosófica e politicamente¹⁷. Conforme ressalta Paim, nosso autor delimita uma outra esfera de interesses além do individual e do geral. Adverte que o interesse comum não pode ser confundido com o interesse de todos. A religião interessa e a todos preocupa. Nem por isso configura esfera de ingerência estatal. Quando os interesses coexistem sem se confundir não caem sob a jurisdição da autoridade social.”¹⁸ Assim como Turgot, Constant defende a ideia de que a *vontade geral* não é outra coisa senão a organização dos interesses particulares. A vontade geral é um “lugar social” onde as vontades particulares se autocoordenam, tolerando reciprocamente a vontade alheia¹⁹.

Constant apela, pois, à *tolerância*, que define como liberdade para todas as religiões afirmarem seus credos. Afirma nosso autor que, “errado ou certo, o pensamento de um homem é seu bem mais sagrado”, e mais à frente complementa afirmando que a religião de cada pessoa “é a opinião de sua relação com Deus”, e como “a opinião de cada homem é livre”, ele pode se interessar pela religião que desejar. E, defendendo o direito das minorias, assevera: “a opinião da minoria não pode se subordinar à da maioria. Nenhuma opinião pode, por conseguinte, ser dirigida por consenso social.” Por decorrência, o que é verdade

¹⁵ Cf. BARBIER, Maurice. «Religion et politique chez Benjamin Constant», p. 30.

¹⁶ Cf. CONSTANT DE REBECQUE, Benjamin. *Principes de politique*, pp. 154-156.

¹⁷ Cf. JAUME, Lucien. *Les origines philosophiques du libéralisme*, p.184.

¹⁸ PAIM, Antonio. *O liberalismo contemporâneo*. Londrina: Edições Humanidades, 2007, p. 112.

¹⁹ Sobre a vontade geral em Turgot, cf. Alain Laurent. «Turgot: le vrai sens de ‘laissez-faire!’». In, Alain MADELIN. *Aux sources du modèle libéral français*. Paris: Perrin, 1997, pp. 66-78.

para a opinião religiosa também o é para sua manifestação conjunta, ou seja, o culto. Os cultos são entendidos por Constant como atos de dever rigoroso do homem que segue a opinião religiosa que os prescreve. Afirma, ainda, que o único santuário da religião é a consciência, “única faculdade que os homens jamais devem sacrificar às convenções sociais”²⁰.

Constant não coloca nenhuma restrição à tolerância e defende a *tolerância civil* e não somente a *tolerância religiosa*. Essa posição só é possível porque nosso autor, afirma Babier, entende a religião basicamente como um *sentimento interior*, colocando suas expressões sociais em um plano histórico-cultural²¹. Constant encontra-se, pois, na linha intelectual de pensadores como Pierre Bayle (1647-1707) que, já no século XVII, era a favor da separação entre o poder político e o poder da igreja.

Advogando a igualdade entre as religiões, Bayle defendia a consciência como única instância julgadora e legisladora das ações humanas. Convencido deste princípio, o autor não admitia uma religião oficial de Estado e as perseguições que dela decorrem²². Acerca da relação entre os pensamentos de Bayle e Constant, escreve Jaume: “antecipando os desenvolvimentos de Madame de Staël e Benjamin Constant na história das doutrinas políticas, ele [Bayle] adota um critério defensivo contra a intrusão do público no privado, e, sobretudo, contra a pretensão do legislador de espalhar uma doutrina, um dogma, ou qualquer verdade de caráter oficial.”²³

Na primeira versão dos *Principes de politique*, Constant critica vivamente qualquer aliança entre os poderes temporal e espiritual, uma vez que o autor entende que o poder dos sacerdotes pode levar ao dogmatismo e à perseguição religiosa – pilares de sustentação do despotismo²⁴. Logo, a religião não deve se prestar a nenhuma relação de poder ou submissão a nenhum governo. Embora concordasse, até certo ponto, com a ideia de “pecado original”, Constant não

²⁰ CONSTANT DE REBECQUE, Benjamin. *Principes de politique*, p. 157, «L'opinion de la minorité ne peut jamais être assujettie à celle de la majorité. Aucune opinion ne peut donc être commandée par le pacte social.»

²¹ Cf. BARBIER, Maurice. «Religion et politique chez Benjamin Constant».

²² Cf. JAUME, Lucien. *Les origines philosophiques du libéralisme*, pp. 79-80.

²³ JAUME, Lucien. *Les origines philosophiques du libéralisme*, p. 90, «Anticipant les développements de Mme de Staël et de Benjamin Constant dans l'histoire des doctrines politiques, il pose le critère défensive contre l'intrusion du public dans le privé, et surtout contre le prétention du législateur à diffuser une doctrine, un dogme, ou une quelconque vérité de caractère officiel.»

²⁴ Destaca Maurice Barbier, «Constant dénonce vigoureusement l'alliance du trône et de l'autel sous l'Empire napoléonien, car ce régime autoritaire, qu'il déteste profondément, est parvenu à mettre l'Église catholique à son service.» Maurice BARBIER. «Religion et politique chez Benjamin Constant», p. 27.

consegue conceber como um Estado “totalitário” pode controlar os vícios humanos. Sobre o tema, escreve nosso autor: “Há uma noção bizarra segundo a qual se alega que, porque os homens são corrompidos, é necessário dar a alguns deles ainda mais poder [...] ao contrário, a eles devem ser dados menos poderes, quer dizer, é necessário combinar as instituições com sensibilidade e colocar em seu seio alguns contrapesos contra os vícios e as fraquezas humanas”.²⁵

Se por um lado Constant rompe com o Iluminismo e com a Revolução Jacobina, por outro, também não se identifica com o tradicionalismo. Ele rejeita tanto o programa revolucionário, disposto a usar a força para destruir as tradições que não atendiam o seu “critério filosófico” de valores, como a proposta dos tradicionalistas, pela mesma razão: a rejeição à ingerência externa no julgamento privado, próprio do indivíduo.

2. A recepção das ideias de Benjamin Constant de Rebecque no Brasil

A obra de Benjamin Constant de Rebecque tem grande repercussão no Brasil ainda com seu autor em vida – e mesmo antes de o Brasil se tornar um país independente –. É interessante ressaltar, também, que a primeira e única tradução dos *Princípios de Política* (1815), até meados de 2005, no Brasil, foi publicada no jornal *O Regulador Brasileiro*, em suas edições do mês de novembro de 1822²⁶. Esse fenômeno se explica, segundo Maciel de Barros, porque a época da independência nacional coincide com a do romantismo, não só literário, mas filosófico e político. É a filosofia inspiradora da busca de nosso destino próprio, de nossa afirmação como nação autêntica e independente. Nas palavras do filósofo paulista, “romântica já era nossa política, embebida nas ideias da monarquia constitucional à Benjamin Constant, que iria inspirar a constituição de 1823”²⁷. Como destaca Vélez Rodríguez, a obra de Constant foi a base sobre a qual o liberal mentor da independência brasileira, Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-

²⁵ CONSTANT DE REBECQUE, Benjamin. «Il existe une notion bizarre selon laquelle l'on prétend que, parce que les hommes sont corrompus, il est nécessaire d'accorder à certains d'entre eux d'autant plus de pouvoir... au contraire, il faut leur donner moins de pouvoir, c'est-à-dire, il faut combiner les institutions avec doigté et mettre en leur sein certains contrepoids contre les vices et les faiblesses des hommes». Apud, Ralph RAICO. «Le rôle central des libéraux française au XIXe siècle», p. 115.

²⁶ Cf. CIRINO, Célia N. Galvão. “Introdução”. In, CONSTANT DE REBECQUE, Benjamin. *Escritos de política*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

²⁷ BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A significação educativa do romantismo brasileiro: Gonçalves de Magalhães*. São Paulo: Grijalbo/Edusp, 1973, p. XVI.

-1846), deitou as bases de sua doutrina política. Pinheiro Ferreira, português de nascimento, seguiu carreira diplomática, tendo trabalhado em Paris, na Holanda (1798) e depois (1802) na Corte de Berlim. Pinheiro Ferreira, inspirado no liberalismo político de Benjamin Constant, efetuou “(...) o trânsito da monarquia absoluta para a constitucional”²⁸. É notada a influência de Constant de Rebecque sobre o pensamento político de Ferreira da Silva, especialmente no que tange à sua preocupação em relação ao equilíbrio dos poderes públicos. Pinheiro Ferreira inspirou-se, sem dúvida, nos cinco poderes propostos por Benjamin Constant de Rebecque, nos seus *Princípios de Política* (1815). O ‘Poder Neutro’ de Constant seria denominado pelo filósofo português de ‘Poder Conservador’ e inspiraria o ‘Poder Moderador’ da Constituição do Império do Brasil de 1824. A sua finalidade consistiria em restabelecer o equilíbrio, no momento do choque dos demais poderes²⁹.

Não é nossa intenção, aqui, aprofundar a relação entre as ideias políticas de Pinheiro Ferreira e Benjamin Constant, mas somente destacar que já há em 1820 a difusão das obras do pensador franco-suíço em solo brasileiro.

A hegemonia filosófica oficial de que gozou o ecletismo é um caso único no Brasil. A vida dessa escola se estende por todo o Segundo Reinado (1840-1889), período no qual se identificou com o regime vigente. A chegada do espiritualismo eclético no Brasil ocorre em meio a uma intensa fermentação política da qual dão testemunho duas revoltas liberais, fortes atritos entre liberais e conservadores no seio da corte, a longa revolução Farroupilha, as intervenções brasileiras na região do Rio da Prata, a mobilização contínua da Marinha, a pressão naval inglesa e, por fim, a guerra externa. “Com o espiritualismo eclético temos uma verdadeira escola de filosofia, um núcleo comum de teses, inimigos e adversários comuns. Sobretudo, o que é básico, propósitos especulativos comuns, mestres comuns, e a tradução disso em numerosos manuais e textos didáticos que foram amplamente aceitos em nosso país.”³⁰.

Mas por que o ecletismo teria atingido tamanho sucesso, a ponto de ser tomado como a filosofia oficial do Segundo Reinado? Afirma Borges de Macedo que o motivo se deveu à íntima junção que o espiritualismo pregava entre a moral

²⁸ VÉLEZ RODRÍGUEZ, Ricardo. *O liberalismo francês – A tradição doutrinária e sua influência no Brasil. Juiz de Fora, 2002*, Disponível em: http://www.cdpb.org.br/liberalismo_frances_velez.pdf, consultado em 02/11/2012, pp. 72-73.

²⁹ VÉLEZ RODRÍGUEZ, Ricardo. *O liberalismo francês*, p. 74.

³⁰ Cf. MACEDO, Ubiratan Borges de. *A ideia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro*. Disponível em, http://www.cdpb.org.br/ideia_liberdade_ubiratan_borges.pdf, consultado em 04/09/2012, pp.75-76.

e a política. Os pensadores ecléticos brasileiros apoiavam-se no critério, estabelecido por Cousin, de que uma filosofia bem realizada é aquela que consegue fundamentar uma moral e uma política. Destaca ainda Macedo que, “a escola oferecia uma filosofia política justificando uma forma de governo, mas sobretudo justificava o liberalismo, religião secular da maioria da elite, como ainda oferecia uma defesa das teses básicas do cristianismo sem se vincular à Igreja.”³¹.

Agradava ainda, aos nossos pensadores, o fato de que os liberais doutrinários eram, ao mesmo tempo, antijacobinos e antiultras, o que denota seu nítido programa eclético no qual a política aparece como uma série de conciliações. No que tange à atitude para com a religião, os pensadores da época aderem ao cristianismo, mas o interpretam num sentido essencial e filosófico, limitador das práticas da Igreja – como postularam Constant e Maine de Biran. O ecletismo romântico, como filosofia, procurou conscientemente ser o suporte teórico da posição política dos doutrinários. Fizeram parte da primeira geração dos doutrinários Royer-Collard, Victor Cousin e François Guizot. Borges de Macedo frisa que, embora Benjamin Constant pertença a outra geração, sendo antes um iniciador do que o representante típico da escola, seu pensamento pode ser estudado como eclético. E é pelo prisma do ecletismo político, essencialmente, que sua obra é interpretada no Brasil dos meados do século XIX.

Os políticos brasileiros de inspiração eclética que deixaram obras escritas foram o Visconde de Uruguai, com os seus *Ensaio sobre o Direito Administrativo*; Pimenta Bueno, Marquês de S. Vicente, com a obra intitulada *Direito Público Brasileiro* (1857), Justiniano José da Rocha, autor de *Ação, Reação e Transação* (1855), José de Alencar, com *O Sistema Representativo* (1869), além de Gonçalves Magalhães³². Ora, não nos deteremos na análise das obras dos diversos autores apontados, mas somente naquelas duas que julgamos mais representativas do diálogo com o pensamento de Benjamin Constant de Rebecque. A saber, alguns escritos de José de Alencar e de Gonçalves Magalhães, autores que partem de uma mesma base teórica para a criação de suas obras.

No que concerne ao substrato intelectual de Alencar, além das influências declaradas pelo próprio autor, recebidas de Chateaubriand, Hugo, Dumas, Balzac, Stuart Mill e Alexis de Tocqueville, etc.³³, podemos também encontrar, em sua escrita, a indelével marca de Benjamin Constant de Rebecque. Identificamos,

³¹ MACEDO, Ubiratan Borges de. *A ideia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro*, p. 76.

³² Cf. MACEDO, Ubiratan Borges de. *A ideia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro*, p. 76.

³³ Cf. ALENCAR, José de. *O sistema representativo*. Rio de Janeiro: Garnier, 1868, pp. 14-16 e 55-66.

no Brasil do Segundo Reinado, fenômeno análogo ao ocorrido na França entre os fins do século 18 e início do século 19, em que o liberalismo conservador identificou-se com o romantismo.

Em sintonia com o pensamento de Constant, Alencar apresenta diuturna preocupação com a liberdade do indivíduo e das minorias frente ao poder avassalador do Estado. Frisa o pensador cearense: “A pessoa individual ao contrário [da pessoa social] é independente; não pode ser absorvida. Entre milhões de outras individualidades, conserva sua autonomia e vale tanto quanto a reunião de todas elas. Nesta esfera o homem constitui um ser integral; e isola-se dos outros no círculo de sua liberdade.”³⁴ Segundo Vélez Rodríguez, “O poeta José de Alencar, no seu ensaio intitulado *O sistema representativo*, criticava o modelo de representação herdado dos Estados Unidos pelo ‘domínio exclusivo da maioria e a anulação completa da minoria’. Essa ideia de domínio da maioria, no sentir de José de Alencar, é um ‘pensamento inócuo e absurdo’”³⁵.

Conforme acentua Wanderley Guilherme dos Santos, *O Sistema Representativo* é uma obra pensada por inteiro e “constitui uma das mais importantes peças de reflexão política produzida no século dezenove”. O livro propõe um argumento sobre “a origem do governo e da sociedade, pois só desta maneira Alencar considera possível justificar um especial tipo de sistema representativo – que é o proporcional”. Destaca ainda o comentador que é a permanente interação entre a política e a sociedade, “o que dá vida à história das sociedades [...]”³⁶.

Para Alencar, a moral progride calcada no uso da razão, através da história, que por sua vez é entendida como um caminhar progressivo do espírito humano rumo à felicidade, promovida pela razão. Em Alencar detectamos os traços do *período romântico* da filosofia da história, o alargamento de seu sentido e a busca por uma visão mais crítica e neutra do passado, embora ela continue a ser uma “caminhada” teleológica. A respeito, destacamos uma pequena passagem do *Sistema representativo* em que Alencar escreve, em tom moderadamente otimista, sobre a evolução social e as leis morais: “O princípio que rege a sociedade, como toda lei moral, não se revela de um jato à razão dos povos; desenvolve-se lentamente do seio da humanidade por uma longa rotação do tempo.”³⁷. Insere-se

³⁴ ALENCAR, José de. *O Sistema representativo*. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1868, p. 26.

³⁵ VÉLEZ RODRÍGUEZ, Ricardo. *O liberalismo francês*, p. 168.

³⁶ SANTOS, Wanderley Guilherme dos. (Org.). *Dois escritos democráticos de José de Alencar*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1991, pp. 13-14.

³⁷ ALENCAR, José de. *O Sistema representativo*, p. 13.

nesse contexto, também, a valorização do espírito nacional, do *Volksgeist*. Para o autor cearense, o passado tem valor autônomo, em si mesmo. Segundo Arthur Motta, para Alencar, “a história pátria foi objeto de carinhosos estudos, a fim de escrever, os romances históricos com que pretendeu esboçar a formação da nossa individualidade de povo autônomo”³⁸.

Já a religião aparece para o escritor cearense como o elemento que aponta o sentido da vida humana. Conforme ele mesmo escreve, “A religião, essa sublime epopeia do coração humano, tem um símbolo para cada sentimento, uma imagem para todos os acidentes da nossa existência.”³⁹. Para o autor, “A vida humana se resume na religião; nela se acha a essência de todos os grandes sentimentos do homem e de todas as grandes cousas do mundo.”⁴⁰. Há, contudo, no romantismo professado por Alencar, uma tendência para a aproximação ao cristianismo católico, *a la* Chateaubriand, um catolicismo fortemente influenciado por ideias liberais.

É também dentro da perspectiva de um “catolicismo liberal” que encontramos um pensador um pouco mais próximo de Constant, no que tange às ideias sobre o fenômeno religioso: Domingos Gonçalves de Magalhães (1811-1882), o visconde do Araguaia. Esse autor é reconhecido, tradicionalmente, como o introdutor do Romantismo no Brasil – reconhecido por sua obra poética, notadamente nos livros *Suspiros poéticos e saudades* e *Confederação dos tamoiós*. No trecho que segue, da introdução de *Suspiros poéticos e saudades*, encontramos transcritas, quase que literalmente, as ideias de Chateaubriand sobre a importância da religião e da moral na construção da personalidade do escritor. Destaca Magalhães: “O poeta sem religião e sem moral é como o veneno derramado na fonte, onde morrem quantos aí procuram aplacar a sede. Ora, nossa religião, nossa moral, é aquela que nos ensinou o Filho de Deus, aquela que civilizou o mundo moderno, aquela que ilumina a Europa e a América e só este bálsamo sagrado devem verter os cânticos dos poetas brasileiros.”⁴¹.

Mas a obra de Magalhães não se restringe à produção de poemas, tendo escrito também suas reflexões filosóficas, que publicou em Paris sob o nome de *Fatos do espírito humano*. O livro consiste numa teoria do conhecimento no modelo eclético, terminando numa metafísica. Na obra, Magalhães opta pela

³⁸ MOTTA, Arthur. *José de Alencar (O escritor e o político), sua vida e sua obra*. Rio de Janeiro: F. Briguiet e cia., 1921, p. 270.

³⁹ ALENCAR, José de. *Crônicas escolhidas*. São Paulo: Folha de São Paulo, 1995, p. 43.

⁴⁰ ALENCAR, José de. *Crônicas escolhidas*, p. 45.

⁴¹ MAGALHÃES, Domingos José Gonçalves de. “Lede”, in *Suspiros Poéticos e Saudades*. Disponível em <http://www.cce.ufsc.br/~alckmar/literatura/literat.html>, consultado em 25-02-2007.

construção sistemática, o que possibilita seguir de forma mais clara o seu pensamento, conforme destaca Borges de Macedo⁴². Magalhães retomou o problema da existência de um vínculo entre o corpo e o espírito, desenvolvendo suas ideias a partir do espiritualismo de Victor Cousin. Em seu livro, *Fatos do espírito humano*, o filósofo carioca revisa as ideias de seu mestre francês. Notadamente, o pensador brasileiro se fixa muito mais na face psicológica da filosofia de Cousin do que no seu historicismo. Seu interesse é fundamentar a tese de que “a base e o ponto de partida de todas as ciências filosóficas é a psicologia, da qual elas são implicações e aplicações. A psicologia lhes dá o elemento subjetivo e reconhece as condições necessárias e absolutas da razão, objeto da metafísica.”⁴³.

Gonçalves de Magalhães baseia a sua visão da liberdade e da moral numa antropologia puramente espiritualista que nega qualquer valor substancial ao mundo material. Em seu sistema, o universo sensível só existe intelectualmente em Deus. O homem está preso ao corpo, e sua liberdade advém do fato de ser espírito, e sua conotação de ente moral se dá em virtude desta relação. A moral de Magalhães é uma moral do dever, que valoriza a intenção do autor e não o resultado do ato, e a inspiração romântica de sua filosofia aparece na importância conferida por Magalhães ao fator religioso como motor da nacionalidade⁴⁴.

Como destaca Maciel de Barros, podemos encontrar, na produção do Visconde de Araguaia, um verdadeiro projeto romântico de nação para o Brasil. Esse projeto encontra-se esboçado, principalmente, em dois textos publicados na *Revista Niterói*, a saber: “O ensaio sobre a história da literatura do Brasil” e “Filosofia da religião – sua relação com a moral, e sua missão social”, ambos publicados no ano de 1836.

Para Maciel de Barros, a religião, tal como a entende o Visconde do Araguaia, é o resultado da busca romântica pela síntese entre totalidade e liberdade. É a religião que, “Embora existindo no fundo de todas as coisas, de tudo o que é belo, íntimo e nobre, nem por isso exige do homem o aniquilamento de seu ‘eu’, antes o afirma na plenitude de sua liberdade e responsabilidade, [trata-se de uma] ‘religião liberal’ que é a dos românticos Benjamin Constant, Tocqueville, e que é igualmente a que se afirma no ‘espiritualismo eclético’ de Cousin.”⁴⁵.

⁴² Cf. MACEDO, Ubiratan Borges de. *A ideia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro*. pp. 105-106.

⁴³ PAIM, Antônio. *História das ideias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1967, pp. 90-91.

⁴⁴ Cf. VÉLEZ RODRIGUEZ, Ricardo. *A Filosofia brasileira, marco epistemológico para a gestão do conhecimento*, in: www.defesa.ufjf.br. p. 6.

⁴⁵ BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A significação educativa do romantismo brasileiro*, p. 3 Sobre a relação entre as ideias de Constant e Cousin acerca do fenômeno religioso, Cf. CONSTANT DE REBECQUE, Benjamin. *De la*

A religião é parte fundante do projeto de nação concebido pelo poeta romântico, pois, para que a pátria encontre seu verdadeiro destino histórico, faz-se necessária a reforma dos costumes, ou seja, a consolidação de uma identidade moral que, para o autor, está ainda essencialmente atrelada à religiosidade. Destaca Maciel de Barros que é nesse contexto que surge o ensaio *Filosofia da religião*. Do ponto de vista filosófico, como muito bem acentua o filósofo paulista, o ensaio publicado na *Revista Niterói* não traz nenhuma novidade, mas, para nossa pesquisa, ele é representativo de como as ideias de Benjamin Constant de Rebecque foram absorvidas e reinterpretadas sob a ótica dos imperativos nacionais. Sobre o ensaio, escreve Maciel de Barros: “Da mesma forma que o *Ensaio sobre a história da literatura do Brasil*, a *Filosofia da Religião* é um verdadeiro manifesto. Dir-se-ia que é um manifesto do *espiritualismo filosófico romântico*, apoiado na ideia de que a religião é o fulcro da cultura, manifesto que deve apoiar uma nova atitude moral no País, consentânea com aquela a tomar-se nas artes e na literatura.”⁴⁶.

São destacados, ainda por Maciel de Barros, o distanciamento de Magalhães em relação a seu mestre Victor Cousin, no que diz respeito à atitude de ambos frente ao fenômeno religioso, e a necessária aproximação do poeta-filósofo de autores como Herder, em suas *Idées sur la philosophie de l’histoire de l’humanité*⁴⁷, e Constant de Rebecque, em *De la religion*. Em uma atitude racionalista, Cousin entende a filosofia como uma forma de jogar luzes sobre a fé, esclarecendo-a. Já para Magalhães, “a religião é absolutamente essencial, ela é o padrão pelo qual tudo se mede.”⁴⁸.

Em congruência com os pensamentos de Constant, Gonçalves de Magalhães defende a ideia de que a *intuição do sagrado* seja distinta da *intuição do mundo*. A religião positiva, ou *religião natural*⁴⁹ no linguajar de Magalhães, surgiria, pois, da manifestação do sagrado no mundo, sendo o culto a materialização e o desenvolvimento do *sentimento religioso*. Tal como Constant, Magalhães parte da relação entre finito e infinito para fundamentar seu conceito de religião. Tal como destaca Maciel de Barros, o poeta-filósofo era um espírito muito piedoso, e é na obra de Constant que o autor vai encontrar um ponto seguro para seu

religion, p. 974, nota 2 do segundo capítulo.

⁴⁶ BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A significação educativa do romantismo brasileiro*, p. 66.

⁴⁷ Lido por Magalhães na tradução francesa de Edgar Quinet em 1827, tal como informa Maciel de Barros.

⁴⁸ BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A significação educativa do romantismo brasileiro*, p. 67.

⁴⁹ Conforme acentua Maciel de Barros, partindo do pensamento de Cousin, Gonçalves de Magalhães entende compreendendo o conceito de religião natural como uma manifestação espontânea do infinito no finito, do sagrado no mundo. Cf. *A significação educativa do romantismo brasileiro*, p. 67.

pensamento, uma vez que, ao mesmo tempo em que condena veementemente o *misticismo*, reserva, no fundo de seu ser, um lugar para o mistério. Constant vem ao encontro do pensamento de Magalhães para socorrê-lo em face das suas divergências com o racionalismo cousiniano. Escreve Magalhães: “O sentimento religioso é mais profundo, mais humano, mais produtivo mesmo do que muitos pretendem; e se sua linguagem é misteriosa, é que este sentimento é um mistério em si mesmo, é que ele é eminentemente humano, e mais que todos os outros sentimentos, o mistério é o fundo do homem.”⁵⁰ Para sustentar seu argumento, frisa: “Tudo que se passa no interior de nossa alma, diz Benjamin Constant, ‘é inexplicável; e si vós exigis sempre demonstrações matemáticas, só negações obtereis. Se o sentimento religioso é uma loucura, porque a prova não o acompanha, loucura será o entusiasmo, fraqueza a simpatia, e o sacrifício um ato insensato’.”⁵¹

Embora reconheça o papel da religião para a manutenção da ordem social, Magalhães é contra a limitação dos aspectos da vida religiosa à simples moral social, assim como Constant.⁵² Mas, mesmo aceitando que a religião não se limita aos seus aspectos morais, Magalhães não vê outro fundamento possível para a moral. Frisa o escritor brasileiro que: “Separar a Moral da Religião, é pretender dar-lhe outra base, e outra base qualquer que ela seja, não sendo a ideia do dever em si, emanada de Deus como fonte de todas as ideias eternas, independentes da humana vontade, é [uma ideia] falsa, arbitrária, incapaz de excitar em nós nenhum entusiasmo, e impotente para manter o equilíbrio social.” No que tange à relação entre moral e religião, Magalhães, assim como Constant, quer combater a moral do interesse. Escreve ele a respeito: “não podemos crer que a moral do interesse tenha um futuro”⁵³. Por ser um homem de fé, o autor brasileiro tem um projeto. Assevera Maciel de Barros que o propósito de Magalhães, ao escrever o ensaio *Filosofia da religião*, é combater o materialismo presente na moral do interesse, porque é desse combate que depende o futuro do país – ou melhor, de seu *projeto de país*. Embora não almeje o estabelecimento de uma *profissão de fé civil*, o que Magalhães propõe é realmente uma *profissão fé, espiritualista e romântica*.

⁵⁰ MAGALHÃES, D. J. Gonçalves de. “Filosofia da religião”, in *Niterói, revista brasiliense*. Paris, tomo 1º, nº 2, 1836, p. 13.

⁵¹ MAGALHÃES, D. J.. “Filosofia da religião.” pp. 13-14.

⁵² Cf. MAGALHÃES, D. J.. “Filosofia da religião.” p. 13.

⁵³ MAGALHÃES, D. J. “Filosofia da religião.” pp. 20-21.

Conclusão

Vimos que, para o desenvolvimento de um Estado livre, segundo Constant de Rebecque, é necessária a total separação entre as instâncias religiosa e política da vida social; descrevemos a crítica de Constant à religião civil de Rousseau, e como a pretensão de atribuir um fim útil à religião pode ser, no entender de nosso autor, prejudicial tanto para a religião quanto para o Estado livre; e concluímos o item dedicado às ideias de Constant de Rebecque, abordando a ideia de como a tolerância e o pluralismo religioso são importantes para a construção de uma sociedade verdadeiramente livre, no sistema político ensejado pelo autor franco-suíço, ou seja, a democracia representativa. Observamos, em seguida, como essas ideias foram recebidas em solo brasileiro pela divulgação, em primeira instância, de sua obra *Princípios de política*, e como elas afetaram toda uma geração de pensadores, em especial aqueles pertencentes às nossas primeiras gerações românticas.

É interessante destacar que os princípios defendidos por Constant de Rebecque foram utilizados, pelos românticos brasileiros⁵⁴, para matizar as ideias políticas de cunho tradicionalistas, então vigentes no Brasil, possibilitando ao país a aproximação das ideias liberais-conservadoras, principalmente no tocante ao conceito de representatividade. Era preocupação, dessa geração de pensadores/homens de ação, dotar a jovem nação com instituições sólidas que lhe permitissem o crescimento como um estado livre e independente, dentro dos ideais da modernidade. Por fim, destacamos que, não obstante o alcance do pensamento político de Constant de Rebecque no Brasil, em Gonçalves de Magalhães também o aspecto da reflexão sobre o fenômeno religioso tem um lugar de destaque. A meditação sobre o fenômeno religioso possibilita ao poeta-filósofo uma ponte entre o racionalismo francês e sua crença telúrica no valor da religião como um elemento constitutivo próprio do ser humano.

⁵⁴ De caráter acentuadamente conservador liberal, no que diz respeito aos escritores Domingos Gonçalves de Magalhães e José de Alencar (este último apresentado traços intelectuais muito semelhantes à postura liberal conservadora que caracterizou o pensamento de Mme. De Staël, Benjamin Constant de Rebecque e Tocqueville).

II - PORTUGAL

ALMEIDA GARRETT: ROMANTISMO E LIBERALISMO

José Esteves Pereira*

1. As ruínas necessárias da revolução

“É a missão das revoluções destruir; é a lei, é a precisão perpétua e periódica destes cometas do sistema social. Não edificam, nem criam, nem reformam. Mas a sociedade é imortal, as leis e as condições da sua existência eterna, e mais tarde ou mais cedo das ruínas necessárias de uma revolução ressurgem os princípios indestrutíveis, para remodelar o que é essencial à vida de cada sociedade segundo o seu modo de ser”.

Almeida Garrett¹.

João Batista Leitão de Almeida Garrett (1799-1854) escrevia estas palavras quase no princípio do relatório que acompanha o seu projeto de lei sobre conventos de freiras, na Câmara dos Pares, na sessão de 21 de Janeiro de 1854.

Em 1915, no órgão do Integralismo Lusitano, *Nação Portuguesa*, António Sardinha, em artigo intitulado *O Testamento de Garrett*, referindo-se a este projeto e a um outro sobre a reforma administrativa entendia que o “Divino” dos *outeiros* universitários de Coimbra mais da intemperança lírica da época, não descrera ainda da Liberdade com maiúscula solene. Mas a Liberdade, à vista dos homens e dos acontecimentos, não era para ele mais de que um mito vazio, desfazendo-se em cinza e nada, sempre que considerava Portugal inteiro tornado na “parte do lobo” para os devoristas famosos do Constitucionalismo². A suposta autocrítica de Almeida Garrett no ocaso da sua existência não podia deixar de o fazer um dos “mestres mais ilustres do *Integralismo Lusitano*”³ no dizer de António Sardinha.

* Universidade NOVA de Lisboa.

¹ Almeida Garrett, *Discursos Parlamentares e Memórias Biográficas*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1871, p. 126. A partir de agora citaremos esta obra como *DP*.

² António Sardinha, *O Testamento de Garrett*, in “*Nação Portuguesa*”, Ano I, nº 10 (Dezembro de 1915), p. 293.

³ Idem, *ib*.

Importa, todavia, ver em que medida os pilares do ideário garrettiano que começaram a ser particularmente bem definidos nas amadurecidas meditações do *Portugal na Balança da Europa* (1830), momento de alguma superação e distanciamento do entusiasmo vintista sofrem, ou não, significativa alteração.

Em Almeida Garrett, na adesão peculiar ao romantismo estético de que procurarei falar a seguir surpreendemos uma teorização e invocação de liberdade em que os impulsos de vontade aparecem organizados em praxis possível, no quadro do constitucionalismo monárquico a que será fiel até ao fim. Por outro lado, a abordagem crítica da ideia de *civilização* e de *progresso* que o aproxima de Guizot será invocado sem sacrifício de valores de tradição viva. Na caracterização do complexo itinerário garrettiano há ainda que atender à valorização do *cristianismo* malgrado a Igreja, enquanto instituição se possa esquecer, muitas vezes, de praticar os ensinamentos de Jesus. Por fim, a *formação do cidadão liberal*, o desígnio pedagógico no seu sentido mais amplo que deve estar no vértice e na base da sociedade e de que as motivações expressas em *Da Educação* constituem significativo indicador, atravessam a sua criação literária, tanto quanto estão presentes nas tarefas de política cultural para que foi chamado no Setembrismo para não falar, também, da recuperação do património material e imaterial da Pátria em que o *Romanceiro* ocupa lugar de relevo.

Num outro estudo, tive ocasião de assinalar os aspetos acima indicados sobre as linhas de força do pensamento de Garrett que me parecem igualmente adequados para questionar as convicções e as interrogações do autor de *Frei Luiz de Sousa* na fase final da sua teoria e prática políticas.

A meditação de Sardinha, a que me referi há pouco, ao invocar as considerações de Garrett situa-o no descaminho juvenil da utopia que o sucessivo desencanto produzido pelas circunstâncias como que fatalmente o levaria a regressar, afastada a “sedução infinita das ideias francesas”⁴ ao sentir nas veias “a voz ancestral do sangue”⁵. No cair das últimas folhas (alusão às *Folhas Caídas*, ultimadas em 1853) queria o integralista assinalar no poeta “o veneno do encanto em que a alma se lhe embebera durante o bater alto das paixões”⁶ e que agora parecia desvanecida.

Importa, do meu ponto de vista, interpretar e compreender melhor as atitudes de Almeida Garrett, desde as desilusões com data do cabralismo até aos primórdios da Regeneração para nos determos, com especial, atenção nas peças

⁴ Idem, *ib.*

⁵ Idem, *ib.*

⁶ Idem, *ib.*

de que António Sardinha se serve para “recuperar” o poeta de um modo radicalmente tradicionalista, senão contra-revolucionário. O que constitui matéria de discussão, a este propósito, são dois Relatórios apresentados na Câmara dos Pares na sessão de 21 de Janeiro de 1854, um sobre os conventos de freiras, outro sobre a Reforma Administrativa. Mas, a meu ver, não é menos importante atender às intervenções acutilantes de Garrett, tendo como alvo Rodrigo da Fonseca Magalhães contidas nas *Respostas ao Discurso da Coroa* em torno da administração pública em 10 de Fevereiro e em 5 de Março. No segundo caso, além dos problemas da reforma administrativa Garrett interessa-se, ainda, pela questão do Padroado.

Sem dúvida que há um discurso de sucessivo desencanto do Alceu que teve ocasião de bradar em, 24 de Agosto de 1820, em ode vibrante à liberdade que “homens já somos”. O emigrado, que percebe as limitações de Portugal no quadro geopolítico da Europa, o perseguido pelo cabralismo que se vê destituído, em Julho de 1841 de Diretor do Conservatório e dos cargos não remunerados de Inspetor Geral dos Teatros, de Diretor das Escolas de Declamação e de Cronista Mor do Reino teria bons motivos para ajuizar dos votos não cumpridos da regeneração vintista.

De 1843 até ao governo da Regeneração a actividade política de Almeida Garrett será quase nula. Entretanto, em 1852, é nomeado Par do Reino e sobraça no mesmo ano, durante poucos dias, a pasta dos Negócios Estrangeiros. Na década de 40 dedica-se intensamente à escrita. A criação literária dobra-se, então, de incisivo escarpelizar da realidade social e política e de algum remorso quanto ao passado de simpatia enciclopedista. Pode dizer-se que o investimento feito em obras como as *Viagens na Minha Terra* ou o *Arco de Santana*, iniciadas em 1845, irá incorporar, esteticamente, a razão e a paixão políticas no entrecho da narrativa romanesca e no drama onde emerge muito da circunstancialidade expressa em tensões como as que tiveram origem na guerra fratricida ou no desvario de uma liberdade prostituída pelo excesso dos interesses materiais (“o adubo das fortes lavras da agiotagem”⁷; “o feudalismo agiota”⁸) sendo que, em Garrett, a concretude narrativa de um tempo localizado é, também, meditação do destino humano como se vislumbra no diálogo entre Frei Dinis e o autor nas *Viagens na Minha Terra*.

⁷ DP, p. 162.

⁸ Almeida Garrett, *O Arco de Santana*, in “Obras Completas” (I), Lisboa, Discolivro, 1983, p. 237.

“Mas Carlos?

– Carlos é Barão. Não lho disse já?

– Mas por ser barão?

– Oh se sei! Tão poucos temos nós?

– Pois barão é o sucedâneo dos...

– Dos frades...ruim substituição!

– Vi um dos tais papéis liberais, em que isso vinha, e é a única coisa que leio dessas, há muitos anos. Mas fizeram-mo ler.

– E que lhe pareceu?

– Bem escrito e com verdade. Tivemos culpa nós é certo: mas os liberais não tiveram menos.

– Errámos ambos.

– Errámos e sem remédio. A sociedade já não é o que foi, não pode tornar a ser o que era; mas muito menos ainda, pode ser o que é. O que há de ser não sei. Deus proverá”⁹.

Antes de me deter nos textos de Garrett do ano da sua morte, para uma análise cabível dentro das limitações desta comunicação, gostaria de fazer uma breve referência, ainda, de natureza mais estrutural sobre a mentalidade romântica.

Na introdução à obra *O Homem Romântico*, François Furet afirma que a “revolução tal como os românticos a entendem, nunca corresponde às esperanças que a puseram em movimento. Ao que a revolução tem de messiânico depara-se-lhe o obstáculo do que ela própria tem de histórico (...). E, contudo, a ideia revolucionária não desaparece. Continua a viver como uma rainha no exílio, empenhando-se na denúncia das traições de que foi vítima e os usurpadores que dela se serviram para melhor a derrotarem”¹⁰. Este texto, que tem presente as revoluções de 48, na Europa, é compaginável com a citação com que abri a minha comunicação, ponto de partida para uma das propostas de Garrett no Parlamento. Mas o poeta, que convive com a geração de 48, não teria muita sorte, no imediato, sobre a herança da sua mensagem não obstante as tentativas valiosas, em todo o caso de efeito prático marginal, de Henriques Nogueira, Lopes de Mendonça e Sousa Brandão. Todavia, cumpre não esquecer o espaço privilegiado que o autor de *O Município no século XIX* concedeu ao *Relatório sobre a Reforma Administrativa* apresentado por Almeida Garrett na Câmara dos Pares, em 21 de Janeiro de 1854. Como nos disse Alberto Ferreira, em lúcida análise do romantismo português: “(...) Garrett concita a segunda geração romântica a

⁹ Almeida Garrett, *Viagens na Minha Terra*, in “Obras Completas” (I), Lisboa, Círculo de Leitores, 1984, p. 357.

¹⁰ François Furet, *O Homem Romântico* (Dir.), Lisboa, Editorial Presença, 1999, p. 16.

libertar-se do lodo de utilitários e agiotas em que patinha e chafurda o corpo da sociedade”. O caráter atuante da arte põe-no ele em evidência: “com romances e com versos lhe havemos de desfazer o vilão artifício (...). Um tal programa, não soube praticar a segunda geração romântica, apesar do surto socialista. A sociedade burguesa converter-se-á a muita ideia e sentimento que cumpria corajosamente destruir”¹¹.

Ora, é justamente uma reflexão de resgate do liberalismo fundador que, em parte, parece ter sido traído, que iremos verificar no conjunto de intervenções parlamentares do autor das *Folhas Caídas*, na Câmara dos Pares, em 1854 e não propriamente, um recuo radicalmente conservador.

António Sardinha no *Testamento* encena a atitude derradeira de Almeida Garrett: “Desanimado de todo, já com os pés para a cova, só lhe faltou a coragem dos homens de ideias, que é dizer: ‘Enganei-me!’, quando sinceramente se enganam”¹².

Mas não parece ter sido, exatamente, assim.

2. “*Non nostrum inter vos tantas componere lites*”¹³ (Virgílio, *Eclog.* III.)

Apreciemos, então, não só os Relatórios e os Projetos de Lei apresentados por Almeida Garrett na Câmara dos Pares em 21 de Janeiro de 1854 respetivamente sobre conventos de freiras e sobre a reforma administrativa mas, também, as suas intervenções nas sessões de 10 de Fevereiro e 5 de Março.

Almeida Garrett, se em determinada altura do debate parlamentar advertiu que não pretendia entrar em contendas alheias, invocando o dito horaciano que acima figura em égide deste segundo ponto da minha comunicação, a verdade é que alimentou substancialmente a discussão e enfrentou tanto o ministro da Fazenda como o do Interior e da Justiça.

Esse relato da sua intervenção permite-me, também, reconstituir como que uma última imagem da sua actuação no palco político do constitucionalismo liberal oitocentista.

Almeida Garrett, no primeiro projeto apresentado, parte da constatação sociológica de um Portugal estruturalmente católico no momento em que ainda existiam

¹¹ Alberto Ferreira, *Perspectiva do Romantismo Português (1834-1865)*, Lisboa, Edições 70, 1971, pp. 90-91.

¹² António Sardinha, in “*Nação Portuguesa*”, cit., p. 294.

¹³ Não nos cabe a nós resolver as vossas controvérsias.

de modo condicionado, a prazo, conventos e mosteiros de religiosas, muitos deles já destruídos e outros sobremaneira arruinados. No debate na Câmara Alta, em 10 Fevereiro, afirmará que *“os conventos do sexo feminino, que tão vasta base ofereciam para se proporcionarem os meios de educação a todas as classes do mesmo sexo, estão caindo em ruínas, aí está apodrecendo para adubo das férteis lavras da agiotagem”*¹⁴. (...) *“As antigas rodas e as novas creches, as gafarias, os hospitais, as albergarias e hospícios dos nossos maiores, os asilos de infância e de mendicidade, as casas pias e os recolhimentos modernos, tudo o que a piedosa linguagem do Evangelho chama obras de misericórdia e a fastosa língua dos filósofos diz filantropia, quanto pede a religião cristã e quanto exige o socialismo, o que reclama aquela em nome de Deus e este em nome dos homens, precisa do ministério das mulheres para se poder cabalmente praticar”*¹⁵.

Assim, além da consagração espiritual, acrescia o benefício assistencial a prestar pelo clero debaixo de condições bem definidas, destinadas exclusivamente à prática da instrução primária e da assistência ou caridade em hospitais, asilos, prisões, casas pias e semelhantes, aproveitando e melhorando o equipamento ainda existente. Tratava-se de prover à maternidade social como complemento da maternidade familiar tornando possível *“tudo o que há de bom e de justo nas utopias do socialismo, tudo o que há de verdade e de razão nas declamações mais ou menos sinceras dos filósofos e reformistas do nosso século”*¹⁶ alinhando, assim, pela marcha atual da civilização dando exemplo da França que viria a desenvolver institucionalização semelhante depois do período curto da aguda febre revolucionária.

Mas, importa sublinhar que na linha dos pressupostos que justificam a rutura social e política não existe no autor do *Arco de Santana* uma posição contrarrevolucionária:

*“(...) Os ilustres, os zelosos e honrados fundadores da nossa liberdade, que, violentamente pela cruel e absurda oposição das facções cegas e fanáticas, tiveram de meter a foice da revolução pela mata brava dos abusos e das instituições viciosas e viciadas, viram com profunda dor das suas nobres almas que a planta generosa e boa, por desgraça, caía também com as sarças e espinhos ruins em que estava emaranhada. Mas não deviam, não queriam, não podiam conter, nem sequer moderar os golpes. Tudo se abateu; soltou-se-lhe o fogo, e a queimada lavrou ao sabor dos ventos. Foi uma calamidade, mas uma calamidade inevitável, a responsabilidade de quem o fez é nenhuma, porque fez o que devia, porque se não o fizesse, a causa da liberdade perigava”*¹⁷.

¹⁴ DP, p. 228.

¹⁵ Idem, p. 167.

¹⁶ Idem, p. 167.

¹⁷ Idem, p. 171.

Almeida Garrett, ao apresentar o segundo dos seus projetos de lei, começará por lembrar que estavam a decorrer vinte anos sobre o início da reforma administrativa. Podia recordar esse facto com bastante autoridade atendendo a que acompanhou Mouzinho da Silveira na organização de “Magistraturas Municipais e centrais independentes da ordem judicial”¹⁸. Quanto ao estado da administração não será dos primeiros a admitir o erro da influência administrativa francesa perturbadora da tradição municipalista portuguesa que viria a incorporar-se, de modo recorrente, no longo processo das tensões da centralização *versus* descentralização. Em todo o caso, o problema tal como o coloca Garrett é a de reivindicar uma tradição imemorial de equilíbrio institucional que o Decreto 23, de 16 de Maio de 1832, veio subverter. Como, em 1934, Marcelo Caetano pôde fundamentar¹⁹, aquele decreto era um decalque da lei francesa napoleónica de 28 de Pluviose do ano VIII (1802). Também é verdade que a fundamentação ideológica da legislação era a de Bonnin tendo sido para o efeito útil traduzir algumas páginas da sua obra *Abrégé des Principes d’Administration*, o que, ao que parece, ainda que a contragosto, foi realizado pelo nosso poeta... Mas, agora, Garrett tinha oportunidade de rever o seu entusiasmo centralizador defendendo o *são* municipalismo articulado com a vigilância da autoridade central sobre eventuais abusos ao mesmo tempo, que, obviamente, execrava a teoria de Bonnin refletida na prática, objetivamente repressiva, do centralismo napoleónico:

“A administração em Portugal, como desde a remota origem deste povo se afeioou com as leis e hábitos romanos, com os hábitos e instituições da Idade Média, assenta num princípio que ninguém por longos séculos se lembrara jamais de revocar em dúvida nem de discutir sequer — embora se sofismasse muitas vezes; e é que o povo é quem a si mesmo se administra, por magistrados eleitos e delegados seus. Ajunte-se a este princípio o que lhe adicionou depois a monarquia, a bem da ordem e da harmonia geral dos interesses públicos, o qual é, que a autoridade central tem direito e obrigação de velar por que os interesses das localidades se não choquem e contrariem em prejuízo comum; e temos concentrados nestes dois, todos os mandamentos da nossa existência social”²⁰.

Entretanto, com a adoção do modelo gaulês, vieram outros desajustamentos que podem estar na origem de desordem e prepotências vigentes em meados de

¹⁸ Idem, p. 175.

¹⁹ Ver Marcelo Caetano, *Estudos de História da Administração Pública Portuguesa*, Org. e Prefácio de Diogo Freitas do Amaral, Coimbra, Coimbra Editora, 1994, pp. 359 e ss.

²⁰ DP, p. 177.

Oitocentos, em Portugal, fruto de adaptações que tiveram que se realizar por respeito à Carta Constitucional. Esta, na linha da própria Constituição de 1822, com o receio da magistratura mista dos juízes de fora atribuíra ao vereador mais votado a presidência das Câmaras Municipais. Mas, tal disposição constitucional não quadrava com o modelo seguido por Mousinho de tal modo que se vieram a criar, fatalmente, essas “magistraturas anfíbias e impotentes para todo o bem quanto são propensas e poderosas para todo o mal, a que primeiro se chamaram Provedores do Concelho, depois administradores, e que por todos os modos e métodos se tentou fazer menos obnoxias, sem jamais se conseguir”²¹. Na sua maneira de ver as coisas, quer o recurso a nomeação régia, quer a eleição popular, quer a escolha mista nunca satisfizeram os povos.

O *Relatório* de Garrett aparece muito marcado pela denúncia de um *pecado original* jus-administrativo em que, de certo modo, participou, como já tive ocasião de referir. Por exemplo, é com muita veemência que discute a utilidade dos governos civis, outra das instituições que vem do modelo napoleónico:

*“Temos uma infinidade de Governadores Civis que não sei se governam bem, mas sei que trabalham muito porque escrevem muito; porque assinam muitos officios, recebem muitos, respondem a muitos outros; mas que nada fazem porque nada podem fazer, porque não são pagos, porque não tem tempo, porque nada podem ver nem ouvir, nem pensar nem prover às necessidades dos povos que não conhecem, e no meio dos quais, por mais zelosos e inteligentes que sejam, tem de permanecer como estafermos que a autoridade central ali põe para dissimular a sua impotência, e fingir que vela pela felicidade pública”*²².

Na mesma linha de considerações Garrett se debruça sobre as funções dos Administradores dos Concelhos. Todavia, o tradicionalismo institucional invocado, tentando recuperar a vitalidade da vida municipal, não significa, de modo algum, uma retractação do espírito de 20 ou de 36 ou qualquer tipo de expiação de “pecados” liberais que, na visão de Sardinha, muita satisfação dariam ao seu mano Alexandre, impertérrito legitimista:

“Não venha o funesto sofisma do medo do passado impedir-nos de voltar ao que havia de bom e de justo e de livre – que era muito – nas instituições de nossos maiores. Nem tão pouco eu venho faltar ao respeito à lei do estado – que, débil trabalhador, ajudei a plantar, fraco soldado, gastei a vida a defender – a esta Câmara, a mim mesmo e á memória honrada e gloriosa dos

²¹ Idem, p. 180.

²² Idem, p. 183.

*que ressuscitaram entre nós a liberdade, propondo-vos que voltemos às instituições municipais da Idade Média que o feudalismo inquinou em muita parte e em que o despotismo infiltrou depois a sua corrupção*²³.

Quando Garrett apresenta a proposta que viria a suscitar maior desenvolvimento e discussão, mesmo porque o seu autor não teve vida suficiente para o defender, encontrava-se vigente o *Código Administrativo* de 1842 que alterara o de 1836. Não obstante a nacionalização pretendida pelo poeta que, no comentário bem-humorado de Marcelo Caetano “na ordem das ideias românticas se tomara de tradicionalismo estético”²⁴ em alusão ao trabalho de recuperação do *Romanceiro*, aquele jurista considerava o código “instrumento magnífico de organização”²⁵. O que em concreto Almeida Garrett propunha era acrescentar as Paróquias (Regedor e Junta) à divisão administrativa de 1832 constituída por Províncias, Câmaras e Concelhos. A administração concelhia pertenceria à Câmara elegendo-se, para tanto, um Presidente designado pelo Governo de entre os vereadores e conselheiros municipais, extinguindo-se, na linha da fundamentação da proposta as administrações dos concelhos. A Câmara seria sujeita a fiscalização e inspeção de um Provedor de Comarca “a quem ficam pertencendo as atribuições dos antigos Corregedores e Provedores e algumas das quais exerciam os Administradores de concelho”²⁶. A Província era dotada de um Governador Civil, de uma Junta e de um Conselho com atribuições de tribunal administrativo. Mantinha-se um Governador Civil por Província.

O estado da administração pública foi objeto, também, por parte de Almeida Garrett, de intervenções enquadradas na resposta ao discurso da Coroa. As derradeiras intervenções públicas de natureza política do parlamentar permitem entender melhor o sentido das propostas apresentadas à Câmara Alta, em 21 de Janeiro, acompanhado da reiteração do seu ponto de chegada de um tradicionalismo romântico-liberal e da denúncia de muitos erros e carências que importaria corrigir. Restava-lhe saber se, entre muitas paixões e interesses, teria valido a pena ter saído do Egito para “vagar tantos anos pelo deserto e de passar o mar Vermelho, de tão sanguinolentas guerras civis”²⁷. Garrett, pergunta-se, ainda, se será capaz de chamar a atenção pública para considerações chãs e sem paixão

²³ Idem, p. 185.

²⁴ Marcelo Caetano, *ob. cit.*, p. 401.

²⁵ Idem, p. 400.

²⁶ Idem, *ib.*

²⁷ *DP*, p. 230.

(“As paixões e o seu reflexo nas coisas públicas são a poesia da política. Por singular capricho da sorte, coube-me a mim, alcunhado de poeta desempenhar a tarefa ingrata de falar da prosa das coisas”)²⁸.

O requisito garretiano vai ser longo, desde a deplorável situação do exercício da justiça, passando pela urgência na resposta aos problemas assistenciais, pela desorganização da instrução pública, pelas defeituosas leis de recrutamento militar até à questão sensível da crise emergente das relações entre a Igreja e o Estado. A intervenção de Garrett não se perde, nem na denúncia vaga, nem denota o eventual ceticismo que António Sardinha desejaria ver no poeta. Na introdução das suas invetivas sobre muito do que não se realizou e deveria ter realizado em vinte anos de governação o poeta responde, sem hesitações, ao dilema de ser o sistema representativo ou absurdo (e pestilento) em si mesmo ou impossível em Portugal. Estribado na consensualidade social do governo monárquico representativo de cariz temperado, a possibilidade do sistema, mesmo com os seus defeitos, era ainda o que melhor afiançava “a justiça, o que menos obscurece o eterno e divino tipo da Suprema Razão que nos deixou o Autor de toda a vida, de toda a sociedade, de toda a religião e de toda a virtude”²⁹.

Não sendo discutível o princípio, a questão que se colocava era, porém, a da sua prática. Respondendo a algumas opiniões correntes sobre a superioridade democrática dos tranquilos e venturoso saxões *versus* os celto-romanos degenerados e febris que dizem sermos afiança perentoriamente: “Não, Senhores; o defeito não está no sistema, que é belo; não está nos homens, que somos como os outros e melhor que muitos outros; o defeito está nas instituições, que são viciosas, nas Leis, que são defectivas e incoerentes”³⁰.

A responsabilidade da má observância do sistema representativo implicava um assumir de responsabilidade coletiva sem desculpabilizações de circunstância ou de vã exibição de melhor governação superveniente, comparado com o antecedente. Ao reiterar o sentido da proposta, de que já sabemos os contornos, Garrett, em atitude que não deixava de ser, também, estratégia de oposição a um governo de que saíra um tanto confusamente se, por um lado, louvava o esforço do ministro Fontes Pereira de Melo, por algumas medidas pontuais, por outro lado alertava para a urgência de uma reforma do estado que combinasse “os esforços espontâneos dos povos com a direção do Governo Central” tendo em conta que

²⁸ Idem, p. 200.

²⁹ Idem, pp. 202-203.

³⁰ Idem, p. 204.

a “administração não é um fim, é um meio. Não se administra por administrar. A administração está para a governação como a lógica para as ciências”³¹.

A partir daqui, são várias as interrogações do autor de *Folhas Caídas*, que tendo com alvo próximo o ministério da Regeneração significam uma reflexão mais funda sobre o desacerto das instituições. Desde logo, a deplorável situação da administração da justiça onde os juízes se queixam dos jurados e os jurados dos juízes. Necessário parecia ao magistrado que Garrett também era que se viabilizasse um inquérito no sentido de definir rigorosamente as comarcas e o seu âmbito além de ser urgente por cobro ao escandaloso arbítrio da nomeação dos juízes:

*“Um bacharel apenas formado, sem mais condição nem serviço, pode ser elevado pela onnipotência ministerial à primeira delegacia do Reino, enquanto que o delegado mais hábil, mais zeloso e mais antigo pode eternamente ficar em delegado da mais ínfima comarca de uma ilha adjacente porque assim apraz ao Sr. Ministro, aos Sr. Oficial de Secretaria que fez o despacho, ao Par ou Deputado que o solicitou, para maior honra e glória das eleições livres e do sufrágio espontâneo”*³².

Um outro aspecto a que Garrett deu particular atenção no âmbito do que hoje poderíamos considerar como desafios da sociedade civil prende-se com as advertências relativas à conciliação dos ânimos dos povos, no clima da Regeneração. Mas, para tanto, era preciso não descuidar a caridade pública e instituições que deviam ser encaminhadas para uma função social actuante como era o caso das confrarias, Irmandades e sobretudo a instituição multissecular das Misericórdias.

A reflexão social de Garrett, embora dentro do paradigma liberal, era lúcida na análise das circunstâncias presentes e futuras:

*“Vivemos num século em que ambos os extremos políticos combatem a monarquia representativa com as mesmas armas, chamando ambos em seu auxílio os mesmos aliados; em que o absolutismo apela, do mesmo modo que o socialismo, para as necessidades e para as paixões das classes menos felizes da sociedade fazendo as mesmas promessas, lavrando os mesmos programas, e o que mais é, realizando um em muitos pontos ao menos, o que ao outro não é dado fazer. O socialismo entre muitas exigências injustas, muitas ideias absurdas, contém todavia princípios verdadeiros, que ninguém pode reprovar, que nenhuma sociedade bem organizada tem força moral para repelir, sob pena de dissolução”*³³.

³¹ Idem, p. 210.

³² Idem, p. 214.

³³ Idem, pp. 217-218.

No que acabamos de ver podemos aproximá-lo das considerações de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), mais de uma década antes, sobre a alternativa ao socialismo utópico mediante projetos de associação mutualista legalmente enquadrados. A diferença é que, em Garrett, o que se propugna é a reativação de instituições tradicionais, especialmente as decrépitas Misericórdias, até como resposta à proliferação das associações e confraternidades. No entanto, depreende-se que na proposta do poeta se está implícito a mais-valia espiritual das instituições também não é menos certo que há o anseio de mobilizá-las, reformando-as, de modo a que exerçam uma função assistencial adequada ao interesse geral da sociedade.

Entretanto, no conjunto de propostas de reforma, que não eram apenas de conjuntura, mas tinham propósitos mudança estrutural, Almeida Garrett não esqueceu o ensino. Através de um jogo semântico, que acompanha a sua magistral capacidade oratória, vemo-lo proclamar na Câmara dos Pares que também seria uma “obra de misericórdia” além de obrigação social, cuidar do ensino público. Neste repto do antigo aluno de Leis e de Filosofia não se salva a Universidade de Coimbra, nem o ensino primário nem o secundário. Excepções como a Casa Pia, o Colégio da Luz para os alunos militares e alguns seminários não iludem a pergunta incontornável:

“Poder-se-á dizer, que há progresso real e verdadeiro no ensino público de um país, quando o seu estudo é este, quando o quadro que debuxo é tão ligeiro ainda, e tão desmerecido em cor o deixo ainda, certo de que o ilumina de mais vivas tintas o sentimento e animadversão pública?”³⁴.

Entretanto na intensa e extensa interpelação parlamentar de Garrett avultaria um dos pontos mais delicados das suas observações críticas que envolveriam as relações sociais do culto com a sociedade e com a família salientando o papel educativo do clero sobretudo o paroquiano. Podemos entender, nesta atitude do Garrett, estruturalmente cristão, a harmonização possível dos desígnios da *razão* e da *fé*. Ficava a pergunta:

“(...) entre o entregar todo o ensino público ao clero e entre o afastá-lo absolutamente dele há um meio-termo razoável e discreto, que é forçoso seguir, sob pena de semear os dentes de Cadmo para não colher senão guerras fratricidas e aniquilação completa da cidade – que ainda não está edificada”³⁵.

³⁴ Idem, p. 228.

³⁵ Idem, p. 235.

A religião afigura-se a Almeida Garrett, neste contexto, um elemento agregador na sociedade portuguesa além de propiciar um bom entendimento entre os interesses do Estado e da Igreja. Era preciso não esquecer, também, que entre Lisboa e Roma decorria a questão sensível do Padroado e as obrigações indeclináveis do Estado português. Precaveu-se, no cerne da discussão, com a possível acusação de ultramontano lembrando que já fora tempo em que essas duas santas coisas a *religião* e a *liberdade* pareciam estar em antagonismo³⁶. Tinha consciência, igualmente, que avançava com ideias que não eram populares mas, com a prudência que nem sempre houve no século que ia prosseguir e de que soubemos as consequências, deixava a seguinte mensagem que mereceu algum aplauso:

*“No presente estado do mundo, na crescente ilustração do século, que temor pode haver de que se vá sujeitar, como dantes se dizia, a independência das nações e autoridade das coroas à sandália do bispo de Roma? Bem conhecidas e bem distintas as raias do poder temporal e do espiritual, o grande temor hoje é que eles se acumulem. A liberdade então é que é difícil. Enquanto se não juntarem as duas autoridades, a liberdade não periga, ganha”*³⁷.

³⁶ Idem, p. 246.

³⁷ Idem, *ib.*

BERNARDINO MACHADO E AS LIBERDADES MUNICIPAIS

Norberto Ferreira da Cunha*

1. É corrente a opinião que Bernardino Machado teve um especial apreço político pelos municípios – chegou mesmo a invocar, publicamente, o nome de Jacinto Nunes, como seu “mestre” nesta matéria – porque considerava as “franquias locais” e o seu exercício, mais ou menos imediato, pelos cidadãos, como condição essencial de um regime, verdadeiramente, liberal (no sentido moral, antes do político), fosse ele uma Monarquia ou uma República. Esta auréola deve-se, em minha opinião, sobretudo a três ordens de factores: ter sido o dirigente republicano que, publicamente, de modo mais intenso e acutilante, denunciou e atacou as políticas de *engrandecimento do poder real* dos últimos governos monárquicos (e consequente cerceamento das liberdades públicas e enfraquecimento do poder do Parlamento, instituição representativa da vontade popular); ter defendido que o município, além de uma unidade administrativa, era “uma pessoa moral” – que depois da família era o elemento fundamental da pátria – e uma “organização essencialmente democrática” que, num regime político, era uma “pequena república dentro da República” (como dissera Tocqueville acerca das comunas norte-americanas) e o baluarte das conquistas liberais (como também mostrava a própria história)¹; e, por fim, ter apelado, recorrentemente, antes e depois, da revolução do 5 de Outubro de 1910, para a permanente participação política das *comissões paroquiais republicanas*, como garante da democraticidade da República e da realização das aspirações populares.

Estas atitudes e convicções de Bernardino Machado são suficientes para o identificarmos como um prosélito do municipalismo. Mas será prudente introduzirmos alguns matizes nesta qualificação e acrescentarmos alguns esclarecimentos.

* Professor Catedrático Ap. da Universidade do Minho.

¹ Apud “Vida Local” (s.n.), in *A Vanguarda* (Lisboa), 27.X.1908, p. 1.

A descentralização e o municipalismo já tinham sido, muito antes de Bernardino entrar na vida política, objecto de amplas controvérsias nas Cortes, sobretudo, por ocasião das reformas administrativas. Como dizia Luciano de Castro, em 1867, desde os anos 40, a descentralização convertera-se numa “palavra mágica” e numa “panaceia universal”. Para isso, muito tinham contribuído os trabalhos, entre outros, de Victor Cousin, Silvestre Pinheiro Ferreira, Prevost-Paradol, Girardin, Vivien-Raudot, Molinari, Odillon-Barrot, Jules Simon, Édouard Laboulaye (para quem “a comuna é a escola da liberdade”²) e, mais que todos, Alexis de Tocqueville que em 1835, na *Démocratie en Amérique*, fazia a mais cabal demonstração da conexão existente entre liberalismo e descentralização. O que fora um estudo de caso – a que podemos acrescentar a sua última obra *L’Ancien Régime et la Révolution* (um dos ataques mais vigorosos contra a centralização) – tornara-se uma evidência racional. Mas já em 1832 – diz Júlio de Vilhena – José Xavier Mouzinho da Silveira tomara várias medidas para descentralizar a administração, embora, passado algum tempo, tenha reconhecido a sua impossibilidade prática³; por sua vez, Passos Manuel, em conformidade com o código administrativo de 1836 (cujas bases foram lançadas por Rodrigo da Fonseca) ordenou que os administradores de concelho fossem eleitos por sufrágio local, mas, rapidamente, verificou que a medida se revelou impraticável⁴. Posteriormente, vários governos tomaram diversas medidas legislativas quer para reformar os princípios da administração quer para tratar da divisão administrativa. E todas elas, em *teoria*, aceitavam as vantagens da descentralização sobre as da centralização. O debate das reformas administrativas não era, pois, desde a década de 40, o debate em volta do binómio centralização *versus* descentralização. O problema era outro: *como* fazer a descentralização. Recorrendo a uma classificação de Júlio de Vilhena, poderíamos dividir as inúmeras intervenções parlamentares que se fizeram sobre esta questão, ao longo de várias décadas, em duas atitudes: uma metafísica e a outra, positiva⁵; a primeira, decorrente duma reflexão teórica, do ensinamento dos livros e do estudo comparado com as reformas feitas além-fronteiras (especialmente com a legislação administrativa da Bélgica, França e Itália), reconhecia a legitimidade das extrapolações e generalizações e a capacidade da teoria cativar

² Édouard de Laboulaye, *L’État et ses limites* (1863), 5^{ème} édition, Paris, Charpentier et Cie, Libraires-Éditeurs, 1871, p. 93.

³ Júlio de Vilhena, in acta nº 29, da *Câmara dos Senhores Deputados*, sessão de 19.II.1878, p. 406.

⁴ Apud *ibidem*.

⁵ Idem, *ibidem*.

e explicar, cabalmente, a realidade concreta; a atitude positiva, ainda que considerando úteis os contributos da abordagem metafísica, dava precedência, no debate e solução dos problemas de uma reforma administrativa, ao conhecimento da realidade concreta – considerada do ponto de vista histórico, geo-humano e étnico – sobre os princípios abstractos em que se pretendia basear. As dificuldades em conciliar estes dois pontos de vista explicam, em parte, o centralismo do código administrativo de 1842 e o carácter descentralizador da reforma administrativa de 1867 (salvaguarda das franquias locais e devolução, aos cidadãos, da livre gerência dos seus interesses), cujo relator foi Rodrigues Sampaio. Em ambos os pontos de vista lá estão os mesmos problemas: a divisão territorial; a dimensão demográfica dos novos municípios; as suas atribuições e recursos; as autoridades administrativas e os seus poderes (de modo a que os direitos e liberdades dos cidadãos não sejam diminuídos); as relações das corporações locais eleitas com as autoridades administrativas e distritais e com a tutela do poder central, etc.

Pelo que acabamos de dizer, não me parece crível que Bernardino Machado – que iniciara a sua carreira política como membro da *Junta Central* de Coimbra ignorasse estes problemas, quando entrou para a vida política, como deputado, em 1882; inclusive, ainda presenciará – embora sem intervir – no amplo debate, teórico e prático, que pouco tempo depois terá lugar na Câmara dos Deputados, sobre a reforma administrativa do município de Lisboa. Todavia, Bernardino, ao longo da sua carreira política, quer durante a Monarquia quer durante o tempo da propaganda republicana e, depois, durante a República, não participou, activamente, nos debates parlamentares (ou mesmo fora do Parlamento) em volta do municipalismo, nem mesmo quando esta questão foi amplamente debatida, na Assembleia Constituinte de 1911, quando do debate do projecto constitucional. Aparentemente, isto é surpreendente, porque quando se realiza o I Congresso Nacional dos Municípios, Bernardino Machado é convidado a presidi-lo e a fazer a intervenção de abertura; e só não a fez porque adoecera. A este convite – devido, certamente, ao facto de presidir ao Directório do P.R.P., cujo programa político defendia o município como instituição fundamental da futura reforma administrativa da República – não seria estranho o conhecimento público do seu combate acutilante, demolidor e sem tréguas, à política de engrandecimento do poder real, ao centralismo e, mais recentemente, ao franquismo. Mas da defesa da descentralização ao municipalismo vai uma distância grande. Note-se, por exemplo, que, tanto Jacinto Nunes como Bernardino Machado, eram defensores da descentralização; mas esta levou Jacinto Nunes a um municipalismo que estava longe, na sua radicalidade,

daquele que defendeu Bernardino Machado, pois enquanto o primeiro se deteve na *re-forma* administrativa, da qual esperava, como consequências, mudanças de *fundo*, o segundo apelava à descentralização para chegar a mudanças de *fundo* – a *pessoa* e o *cidadão* – que mudassem, conseqüentemente, as instituições, a começar pelos municípios, dando a estes, direitos, liberdades e garantias, que lhe tinham sido usurpados, ao longo dos séculos, pelo poder central. Eu diria, que Jacinto Nunes tem uma concepção *institucional* do municipalismo, enquanto que Bernardino tem dele uma concepção *personalista* (no sentido moderno que a este conceito é dado por Mounier). A primeira concepção arrasta o debate da descentralização e do municipalismo, sobretudo, para o campo financeiro, económico, administrativo e jurídico-político; a segunda concepção centra-o no campo da moralidade e da cidadania. Mas as fronteiras entre estes dois campos, quando nos aproximamos, de perto, dos seus problemas, tornam-se ténuas, o que ajuda a explicar não só porque é que Bernardino Machado, um tenaz defensor da descentralização, foi precipitado, pela opinião pública, no campo “municipalista” (na aceção institucional) mas também porque, nesta aceção, não o encontramos nas batalhas parlamentares.

Estas considerações exigem, pois, um esclarecimento mais cabal do que foi o “municipalismo” de Bernardino Machado sob pena de, folheando os seus escritos, se concluir, *prima facie*, que, embora defensor da descentralização, foi reservado quanto ao municipalismo (o que não é verdade) pela simples razão de que quase *não falou* dele. O que também mostra – falando num sentido mais geral – que as palavras e as coisas são, radicalmente, heterogéneas, e que é na sua recíproca *intencionalidade* fenomenológica (glosando Husserl) e não na sua correspondente *verificabilidade*, que o historiador deve procurar o *sentido* de umas e outras.

2. A carreira política de Bernardino Machado começou com a sua eleição de deputado, pelo *Partido Regenerador*, em fins de 1882; governava, então, Fontes Pereira de Melo, que fará uma renovação governamental no início de Fevereiro do ano seguinte⁶. A sua actividade política quer até 1886 (ano em que Fontes se demite, devido ao conflito administrativo entre Braga e Guimarães) quer depois,

⁶ Entraram para o novo elenco governativo, José Vicente Barbosa do Bocage (que inicialmente ficou com a pasta da Marinha e do Ultramar, mas, meses depois, foi transferido para a pasta do Negócios Estrangeiros, tendo passado a sua antiga pasta para o jornalista e historiador Manuel Pinheiro Chagas); Hintze Ribeiro, que ficou com a pasta da Fazenda; Barjona de Freitas, que se encarregou da pasta do Reino em substituição de Tomás Ribeiro; e Lopo Vaz de Sampaio e Melo que substituiu Júlio de Vilhena, na pasta da Justiça. A pasta das Obras Públicas, por preencher, inicialmente, virá a sê-lo, no mês de Outubro, por Saraiva de Carvalho, antigo ministro reformista. Este Governo manter-se-á no Poder, até 1886, e entre as suas medidas, para além das de fomento (as mais visíveis) são de assinalar a fixação do numero de deputados para as eleições legislativas de 1884, uma amnistia geral para todos os crimes de

na oposição ao Governo do *Partido Progressista* de Luciano de Castro (de 1886 ao *Ultimatum*) e durante o exercício do cargo de Ministro das Obras Públicas (1893), no Governo de Hintze Ribeiro, privilegiou as questões da *educação e da instrução pública*, os debates sobre o *Acto Adicional à Carta Constitucional* e as *funções do Estado*. Se prestarmos cuidadosa atenção a todas essas intervenções, verificamos que as afivela um denominador comum: a intenção de Bernardino deslocar, para o cidadão, a *iniciativa e auto-determinação* da sua vida e do seu destino individual e colectivo (e a escola, enquanto escola “profissional”, era uma instituição óptima para esse fim); refrear a intervenção abusiva do Poder central na esfera privada e na determinação exclusiva e arbitrária da “coisa pública”, pela limitação das suas atribuições e o *Acto Adicional* era uma ocasião excelente para isso); e, por fim, advertir que a liberdade – pelos seus excessos (com o agravamento das desigualdades e arbitrariedades) – podia converter-se em carrasco da própria liberdade, pelo que se exigia do Estado, quando fosse necessário, que interviesse, na dinâmica social, protectoramente (pelo “proteccionismo”) como fiel da balança.

Todas as intervenções de Bernardino, em todos estes anos, sem desprestigiar o Estado (que distingue claramente dos Governos, ainda que estes, quando centralistas, se tenham procurado identificar com ele, totalitariamente), visam desmultiplicar os seus poderes centralizadores pelas instituições intermédias e, sobretudo, entregá-las às corporações eleitas e, por fim, à vontade soberana dos cidadãos. E é pela escola, melhor dizendo, por um certo *modo de aprendizagem*, que espera conseguir esse desiderato; será essa *aprendizagem* – que enquanto *voluntária*, considerará “o viático da alma”⁷, no discurso inaugural do 3º Congresso do Ensino Primário, efectuado no Porto, de a 27-30 de Dezembro de 1897 – que formará as pessoas e os cidadãos que hão-de devolver aos municípios as suas franquias – e não os Governos, que são parte interessada na solução do problema – e farão dessas instituições elementares da administração pública, aquelas “pequenas repúblicas” que Bernardino tanto apreciava nas povoações suíças. Por isso, nesses primeiros dez anos de vida política não encontramos, se não estou em erro (e creio que não estou) nos seus discursos políticos, uma

abuso de liberdade de imprensa, em 14 de Junho de 1884 (depois de ouvido o Conselho de Estado), e a lei de 24 de Julho de 1885, que passou a servir de fundamento ao 2º Acto Adicional à Carta Constitucional.

⁷ Bernardino Machado, *Obras, II. Pedagogia, tomo 3*, coordenação científica de Norberto Ferreira da Cunha, Edições Húmus Lda. e Câmara Municipal de Vila Nova de Famalicão, 2010, p. 103. Doravante, referir-nos-emos a esta obra pela sigla *O/III/Pedagogia/3*.

única referência ao municipalismo e, em contrapartida, uma multiplicidade de referências ao “centralismo” e aos seus efeitos nefastos (diga-se, a este propósito, que muitos anos depois, já republicano, Bernardino confessou que aceitara o cargo de ministro, no Governo de Hintze, para ajudar a travar e inverter o *centralismo* político que vinha a agravar-se). Implicitamente, a via alternativa a esse centralismo era a descentralização; mas Bernardino, nestes anos, nunca a associou, *directamente*, ao municipalismo, numa relação de causalidade necessária, porque nunca pensou nos municípios como artífices da *liberdade* do homem e do cidadão, mas como o seu efeito e o seu primeiro bastião institucional e instrumental.

Mas esmiuçemos estas questões um pouco mais.

3. Em 1883, no debate parlamentar sobre o projecto de reforma do ensino secundário, Bernardino Machado justificou a ênfase posta nas suas intervenções por estar convicto que a instrução traz “não só a riqueza mas também a moralidade”⁸ ou seja, que não só o saber é poder⁹ e mesmo o *capital* gerador dos demais *capitais* (como disse, em carta de 23 de Outubro de 1886, a Oliveira Martins)¹⁰ – sublinhando, por mais de uma vez e em diversas ocasiões que as nações mais poderosas eram, simultaneamente, as mais instruídas – mas que só pela instrução popular (primária e profissional) se podia levar a cabo a regeneração moral da sociedade e da nação portuguesas¹¹. Consistia esta regeneração moral, como disse, 9 de Julho de 1883, em ter a liberdade nos costumes e não apenas nas leis, porque ninguém é livre sem o saber, e só o sabendo se pode caminhar, em progresso, para a igualdade e para a felicidade. Portanto, só por via da educação ou *instrução voluntária* se podia ser livre¹². E outra liberdade que não se baseasse na instrução voluntária (doravante referir-nos-emos a esta simplesmente como “instrução”, distinguindo-a da “instrução maquinal” ou instrução imposta por agentes ou factores exógenos ao educando¹³) seria antiliberal, como seria uma

⁸ Idem, *Obras, II. Pedagogia, tomo 1*, coordenação científica de Norberto Ferreira da Cunha, Edições Húmus Lda. e Câmara Municipal de Vila Nova de Famalicão, 2009, p. 86 (ver *Diário da Câmara dos Senhores Deputados*, sessão de 7.III.1883, pp. 592-594). Doravante, referir-nos-emos a esta obra de Bernardino Machado pela sigla *O/III/Pedagogia/1*.

⁹ Idem, *ibidem*, p. 101 (ver *Diário da Câmara dos Senhores Deputados*, sessão de 6.IV.1883, pp. 964-965).

¹⁰ Idem, *ibidem*, p. 205.

¹¹ Idem, *ibidem*, pp. 102-103 (ver *Diário da Câmara dos Senhores Deputados*, sessão de 6.IV.1883, pp. 964-965).

¹² Idem, *ibidem*, pp. 114-115 (Discurso proferido em 9 de Julho de 1883, no cemitério do Prado do Repouso, no Porto, junto ao túmulo dos mártires da Liberdade, de 1832).

¹³ Idem, *Obras, II. Pedagogia, tomo 2*, coordenação científica de Norberto Ferreira da Cunha, Edições Húmus Lda. e Câmara Municipal de Vila Nova de Famalicão, 2009, p. 535. Doravante, referir-nos-emos a esta obra pela sigla *O/III/Pedagogia/2*.

mistificação o regime político que não associasse, umbilicalmente, liberdade e instrução, pois se aquela podia ser imaginada, para o corpo – como disse em 1902, nas *Notas de um Pai* (1896-1903) – como “a força nervosa” que presidia às funções da nutrição, a instrução podia ser imaginada, para o espírito, como a nutrição para o organismo¹⁴. Liberdade e instrução eram, pois, solidárias e indissociáveis (o *deficit* de uma implicava um *deficit* na outra e vice-versa)¹⁵, como solidários – dirá nas suas *Conferências de Pedagogia*, ministradas na Universidade de Coimbra, de 21 de Janeiro a 11 de Março de 1900 e na *Academia de Estudos Livres*, em 21 de Novembro de 1903 – eram, consequentemente, o governo e o ensino¹⁶, sendo não só a diferença entre ambos a mesma que há entre a escola e a sociedade – “ao ensino compete ser um governo-modelo, como à escola uma sociedade exemplar”¹⁷ (cujo ideal devia ser a assimilação recíproca¹⁸), mas “toda a escola”, desde a primária até à superior – como disse em 8 de Dezembro de 1897, no *Instituto* de Coimbra – era, sobretudo, “uma instituição política”¹⁹, forjando-se nela, desde os graus mais elementares, como disse na sua célebre “oração de sapiência” de 1904, sobre a *Universidade e a Nação*, monarquias ou repúblicas, regimes democráticos ou autoritários²⁰.

Foi esta convicção de que não havia uma diferença “essencial” entre o Governo e o ensino e que este, quanto mais livre fosse, mais liberal e social seria aquele, que o levou a deixar a sua cátedra em Coimbra e a tomar assento na Câmara dos Deputados ao serviço do *Partido Regenerador* e, mais ainda, ao serviço de uma política – progresso (melhoramentos materiais) e instrução – que, segundo ele, só os regeneradores tinham dado provas de fazer (e não apenas apregoar, como faziam os progressistas). Infelizmente – lamentou Bernardino, na Câmara de Deputados – os regeneradores tinham-se empenhado mais nos melhoramentos materiais do que na instrução, mas chegara a hora de inverter a ordem de prioridades da sua política, apostando na “socialização do ensino”, única estratégia

¹⁴ Idem, *ibidem*, p. 207.

¹⁵ Idem, *ibidem*. Ver também a sua conferência, realizada em Lisboa, na *Academia de Estudos Livres*, em 21.XI.1913, in *O/III/Pedagogia/3*, 2010, pp. 227-32. Dirá, ainda, na sua célebre “oração de sapiência” de 1904, sobre a *Universidade e a Nação*, que “ser instruído é ser livre” e que os governos liberais que se desinteressaram pela instrução – e os nossos governos depois do *Ultimatum* eram disso um lamentável exemplo – abriram as portas à reacção e ao despotismo (in Bernardino Machado, *O/III/Pedagogia/3*, 2010, pp. 243-44).

¹⁶ Idem, *O/III/Pedagogia/3*, 2010, pp. 154 e 227.

¹⁷ Idem, *ibidem*, p. 154.

¹⁸ Idem, *ibidem*.

¹⁹ Idem, *ibidem*, p. 129.

²⁰ Idem, *ibidem*, p. 244.

política, em sua opinião, capaz de sustentar, operatoriamente, o progresso e, com ele, a liberdade e a perseguição da igualdade. Ora o *Partido Regenerador* era um partido de *acção* e havia que aproveitar a sua força, para mudar o factor motriz desse progresso: a “mentalidade” dos operários e dos cidadãos e, por via dela, criar uma moral da livre iniciativa, da associação e do solidarismo (que só o estudo teórico-prático, também impropriamente chamado “profissional”, podia proporcionar).

Mas que instrução era essa que preconizava Bernardino? Uma instrução centrada na iniciativa e nas actividades e interesses dos alunos (que deveria ser o *centro* da aprendizagem e que, depois de *elaborar, assimilar e reproduzir* a lição do mestre se viesse a tornar capaz, progressivamente, de dispensar o mestre (como disse em carta de 17 de Julho de 1895, a Teixeira Bastos)²¹; na sua capacidade de interacção com a realidade envolvente (conteúdos e colegas); na integração congruente e gradual da aprendizagem de conhecimentos (tendo em conta a idade e o desenvolvimento das suas faculdades); na ênfase posta na observação, análise, experimentação e indução (até ao fim do ensino médio), e na dedução e síntese, no ensino superior (mas sem excluir o afinamento de qualquer destas categorias cognitivas, em qualquer nível etário); no recurso a professores não apenas competentes, mas moralmente exemplares (e se necessário fosse sacrificar alguns destes dois atributos, seria o primeiro a favor do segundo); que o ideal do professor fosse, além de *auxiliar* (do ponto de visto dos conhecimentos e da moral) da *auto-governo* do aluno, dar precedência, no seu ensino, ao “livro da vida” sobre o livro escolar”, ao concreto sobre o abstracto, apagando-se cada vez mais diante da autonomia do aluno; e não dissociar nunca a instrução do “tirocínio oficial” (como disse, por exemplo, na sessão de abertura do curso para operários, no *Instituto* de Coimbra, na noite de 1 de Fevereiro de 1897²²) desde o ensino primário até ao fim do ensino médio (recorrendo para o efeito ao fomento intensivo do ensino profissional e ao equipamento técnico e laboratorial das escolas), pois, em seu entender, sem essa revolução hierárquica não teríamos os operários e cidadãos de que precisava uma sociedade democrática²³. Com este tipo de instrução, os alunos aprenderiam a livrar-se, progressivamente, do constrangimento de um conjunto de resistências naturais, tornar-se-iam mais

²¹ Idem, *O/III/Pedagogia*/1, 2009, p. 635.

²² Idem, *O/III/Pedagogia*/3, 2010, p. 85.

²³ Idem, *O/III/Pedagogia*/1, 2009, p. 115 (discurso proferido em 9 de Julho de 1883, no cemitério do Prado do Repouso, no Porto, junto ao túmulo dos mártires da Liberdade, de 1832).

“dóceis” e sociáveis pela comunhão de ideias e sentimentos (papel da “socialização” do ensino) e, acima de tudo, aprenderiam a ser capazes de se governarem a si mesmo (como várias décadas depois repetirá Sérgio) e a contribuir para o progresso nacional²⁴. A importância atribuída por Bernardino Machado a este grau de ensino (o primário) era de tal ordem que, nas considerações prévias que fez, na Câmara dos Deputados, em 18 de Janeiro, à reforma do ensino secundário de 1883, não só elogiou, rasgadamente, o município de Lisboa, pelo seu investimento na instrução popular (na qual se incluía a instrução primária)²⁵, como considerou, esta, a única “fundamental e profissional” (como afirmara Rodrigues Sampaio), porque era, também, a única onde se imbricavam a observação, o raciocínio e a acção²⁶; e por isso – disse – quem a não tinha não reunia as condições mínimas para participar, num acto eleitoral e, portanto, nos negócios públicos.

Com tal importância atribuída ao ensino primário, Bernardino, obviamente, tinha de o defender para todos; e efectivamente defendeu (“não fique uma só criança de hoje, sem a instrução primária” – disse²⁷); para todos e ministrado, obrigatória e gratuitamente. Mas sendo este grau de ensino de interesse nacional, era de opinião que não podia ficar entregue a particulares. E aqui se revela até onde vai a aceitação de Bernardino da descentralização em matéria de instrução. O ensino primário, secundário, técnico-superior e universitário, devia ser ministrado e administrado, pelo Estado e de forma modelar, porque há finalidades nacionais que não podiam ficar ao arbítrio dos decisores particulares; quanto ao ensino profissional (primário e técnico-secundário) que, segundo Bernardino, devia ter sempre um carácter local e particular, devia ser entregue aos municípios – e só no caso destes os não puderem instituir, entregá-los ao Estado – e, simultaneamente, solicitar, a este, recursos, subsídios, professores e outras medidas, para as associações que ministravam a instrução popular (como a *Sociedade de Instrução do Porto*, a *Sociedade Martins Sarmento*, a *Academia de Estudos Livres*, a *Escola Livre das Artes e do Desenho de Coimbra*, etc.), implicando, obviamente, como contrapartida, a sua fiscalização²⁸. Os municípios tinham, pois, um papel subsidiário nesta *instrução para a liberdade*. Sem esta instrução (que podia ou

²⁴ Idem, *ibidem*, p. 117.

²⁵ Idem, *ibidem*, p. 57 (ver *Diário da Câmara dos Senhores Deputados*, sessão de 19.I.1883, pp. 95-96).

²⁶ Idem, *ibidem*, p. 75 (ver *Diário da Câmara dos Senhores Deputados*, sessão de 7.III.1883, pp. 592-594).

²⁷ Idem, *ibidem*, p. 116 (discurso proferido em 9 de Julho de 1883, no cemitério do Prado do Repouso, no Porto, junto ao túmulo dos mártires da Liberdade, de 1832).

²⁸ Idem, *ibidem*, pp. 142-43 (discurso proferido na discussão parlamentar da rectificação do Orçamento de Estado, em 1884).

não ser continuada, posteriormente, pelo ensino liceal e/ou profissional e, finalmente, pelo superior) não era possível criar uma sociedade democrática e, portanto, democratizar as próprias instituições locais – como as juntas de paróquia e os municípios. Note-se como, para Bernardino, em 1883, a democraticidade destas instituições são o corolário de um processo de aprendizagem e não o inverso, não associando, ainda, esta instrução para a liberdade à mediação do município a não ser certos tipos de ensino ou situações excepcionais²⁹. Por isso é que Bernardino nunca se envolveu, afincadamente, nos debates à volta do municipalismo. Em sua opinião, sem um certo tipo de operário e cidadão, os municípios, ainda que descentralizados, continuariam a ser instrumentos do caciquismo. Uma prova exemplar da ausência de conexão necessária entre descentralização e os seus ideais pedagógicos, encontramos-na na sua intervenção de 16 de Julho de 1890, na Câmara dos Pares. Nessa sessão, Bernardino Machado levantou a questão das relações entre a descentralização e a instrução, mais exactamente, as relações do Estado com as localidades no governo do ensino, a propósito da sua defesa da criação do *Ministério da Instrução Pública*, tendo em vista conferir unidade política à educação nacional³⁰. Sublinhou que, ao defender a criação daquele ministério, não pretendia centralizar a instrução; aliás, neste domínio, não defendia nem um exclusivo centralismo nem o extremo inverso, era a função que devia condicionar esse processo; por isso, “para os serviços centrais, gerais, da nação” preconizava a centralização da instrução; e a descentralização desta, “para os seus serviços locais, especiais ou comuns”³¹; embora acrescentasse que a centralização era sempre necessária quando as localidades desconheciam ou desatendiam as necessidades locais de instrução e sempre necessária para coordenar, de um ponto de vista nacional, os distintos serviços locais de instrução³². Como se vê, Bernardino Machado não tem preconceitos reservados, ideológicos – direi mesmo – quanto ao centralismo no ensino. Sabe distinguir em que reino de finalidades este deve intervir e em que circunstâncias deve dar lugar às localidades. Mesmo assim não deixou de justificar essa sua defesa do centralismo na instrução que podia parecer aos defensores da descentralização não só uma posição, tendencialmente, antiliberal mas contraditória

²⁹ Idem, *ibidem*, pp. 116-117 (discurso proferido em 9 de Julho de 1883, no cemitério do Prado do Repouso, no Porto, junto ao túmulo dos mártires da Liberdade, de 1832).

³⁰ Idem, *ibidem*, p. 285.

³¹ Idem, *ibidem*.

³² Idem, *ibidem*.

com a sua hostilidade para com a política de engrandecimento do poder real. Mas também não deixou de elogiar o papel da descentralização na instrução. Mas cada qual na sua respectiva esfera de acção. O Estado devia intervir na instrução – disse – para que as liberdades locais não fossem tão desapoderadas, que rompessem ou afrouxassem os liames da hierarquia social; como devia ser estimulada a intervenção dos municípios, na instrução elementar, pela cooperação que podiam dar ao engrandecimento da nação; era, pois, tão legítima a centralização como a descentralização no ensino elementar. Muito diferente era a adopção de extremismos nesta conexão entre o Estado e as localidades quanto ao ensino. Bernardino repudiou a centralização que arrastava o Estado a amesquinhar e a absorver tudo, robustecendo-se à custa das imunidades locais; mas também repudiou a descentralização que só acreditava no incremento da vida local e via como má sombra, com ciúme e temor, o poderio do Estado; ambos os extremos, em seu entender, eram “viciosos e funestos, igualmente condenáveis”, ao contrário da centralização e da descentralização relativas, que, em sua opinião tinham, “respectivamente, um valor disciplinar e uma virtude fortificante de grande alcance educativo”³³. Apesar desta atitude equilibrada e pragmática quanto ao papel da centralização e da descentralização, no que diz respeito ao ensino, a verdade é que, Bernardino Machado, *em princípio*, era mais favorável à segunda do que à primeira; e a prova disso é ter chamado à colação, nesta sua intervenção parlamentar, os elogios que Martens Ferrão fizera, na sua reforma da administração civil, à função educativa da descentralização, afirmando que a educação social e política dos cidadão se devia fazer nas instituições da administração local, porque esse exercício levava os cidadãos a aprender a deliberar e amar a liberdade e, com ela, a ordem (que era a sua primeira garantia)³⁴. Bernardino tem, pois, clara consciência de que a descentralização efectiva da instrução para os municípios (e não uma mera transferência de encargos do Estado para estes) podia ser um importante factor de emancipação política dos cidadãos, não só porque a escola elementar é um serviço local e não central (ainda que comum a todas as localidades) mas porque a aprendizagem, tal como ele a concebia, proporcionaria aos futuros munícipes uma *forma mentis* – assente na *livre iniciativa* e no *self-government* – que lhes permitiria uma frutuosa intervenção na vida local (tanto no interesse individual como social). Simplesmente, isto nunca ou quase

³³ Idem, *ibidem*.

³⁴ *Apud* idem, *ibidem*, pp. 285-286.

nunca acontecera, entre nós³⁵, porque o Ministério do Reino em vez de servir a descentralização explorou-a, e a esmagadora maioria dos municípios, só por si, não podiam com os pesados encargos da instrução primária com que, ultimamente, a procuravam amparar, sem quase qualquer subsídio pecuniário do Estado³⁶; por isso a instrução primária, “pouquíssimo” ou quase nada progredira³⁷, nem antes nem depois da reforma de 1881, ficando-se em geral, no seu melhor, por reformas legislativas, quase apenas formais. A legislação vigente obrigava as localidades a solicitar ao Governo a criação de escolas, ficando a cargo dos municípios o pagamento dos vencimentos dos professores e a cargo das paróquias, as despesas com a casa do professor, com o edifício da escola e com a biblioteca³⁸. E se é verdade, que o Governo subsidiava estas despesas, além de dar aos municípios outras garantias suplementares (como revisão de processos disciplinares, promoção dos professores às escolas normais, inspecção, etc.), ficando a seu cargo, fundamentalmente, a administração técnica do ensino (preparação e habilitação dos professores, graduação, por categorias, dos candidatos ao magistério oficial, inspecção e direcção do ensino, reconhecimento dos professores distintos e destituição dos incompetentes, etc.)³⁹, não é menos verdade que nunca os apoios vieram a tempo nem suficientemente⁴⁰, que as verbas do Orçamento para a instrução eram desviadas para outros fins (sobretudo no que diz respeito ao pagamento dos professores, em que o Estado deixou de participar depois de 1881)⁴¹ e que não foram criadas muitas mais escolas, porque o Estado não dispensou às juntas de paróquia os meios necessários para as habilitar a conseguirem os edifícios escolares, nem foi, solicitamente, ao encontro dos municípios com o subsídio para o pagamento dos honorários do magistério⁴². Mas a demissão do Estado quanto aos seus deveres para com a instrução primária não se ficou por aqui. Além de não favorecer, quanto devia, a criação de escolas, o Estado até contrariou e dissuadiu, directamente, essa criação – ainda que tenha havido excepções a esta regra no tempo de Rodrigo da Fonseca, Passos Manuel, D. António da Costa e Rodrigues Sampaio – reprimindo a iniciativa das locali-

³⁵ Idem, *ibidem*, p. 296.

³⁶ Idem, *ibidem*, p. 306.

³⁷ Idem, *ibidem*, p. 296.

³⁸ Idem, *ibidem*, p. 287.

³⁹ Idem, *ibidem*.

⁴⁰ Idem, *ibidem*, p. 299.

⁴¹ Idem, *ibidem*, p. 298.

⁴² Idem, *ibidem*, p. 296.

dades que tinham esse objectivo, ao fazer depender de licenças prévias o estabelecimento de escolas para as quais tivesse de contribuir com um subsídio; e até publicou uma portaria, com data de 16 de Agosto de 1888, não só censurando a facilidade com que certas localidades criavam escolas cujas despesas revertiam, na totalidade, a cargo do Estado, mas considerando “inadmissível” que uma escola elementar fosse sustentada exclusivamente pelo Estado⁴³ (condicionalismo com que parecia estar de acordo Bernardino, pois não era bom, em seu entender – e invoca aqui uma afirmação de Laveleye, de 1872 – que fosse o Estado a pagar todo o ensino elementar, porque quando a administração local não tinha uma parte suficiente na sua direcção e custeio, tornava-se indiferente ao êxito da instrução primária⁴⁴). Apesar de todas estas deficiências, muito mais da responsabilidade do Estado (devido à escandalosa negligência deste) do que das localidades⁴⁵, Bernardino era da opinião que este sistema de organização da instrução – nem, exclusivamente, centralizador nem, exclusivamente, descentralizador, mas uma ou outra coisa conforme as funções específicas dos fins em causa – era um que sistema não sendo perfeito, merecia ser aperfeiçoado não só porque o considerava “excelente em muitas das suas linhas gerais”⁴⁶ mas porque timbrava de “liberal”, na medida em que o Estado, embora não abdicasse do governo das escolas, tão pouco o monopolizava, porque o repartia, liberalmente, com as localidades⁴⁷. Esse aperfeiçoamento passava não só por obrigar o Estado a cumprir as suas obrigações para com a instrução elementar, mas em desoprimir e estimular o concurso das localidades no governo da instrução primária, mas sem cair em extremismos.

Advertiu Bernardino que “a centralização absoluta é uma só, é o entregar um serviço inteiramente ao Estado; só o Estado conhece da necessidade que o país tem do serviço e o cria, só o Estado conhece dos recursos de que o país dispõe para ele e o dota, só o Estado o administra, tanto jurídica e economicamente como tecnicamente”⁴⁸. Longe de si a defesa deste centralismo, mas não o diaboliza. Como esclarece, “há duas formas mitigadas de centralização, ou formas mistas de centralização e descentralização. Pode entender-se que as localidades

⁴³ Idem, *ibidem*, pp. 299-300.

⁴⁴ Idem, *ibidem*, pp. 289-90.

⁴⁵ Idem, *ibidem*, p. 296.

⁴⁶ Idem, *ibidem*, p. 288.

⁴⁷ Idem, *ibidem*.

⁴⁸ Idem, *ibidem*, p. 312.

não têm capacidade para medir o alcance do serviço, nem para o administrar, proficientemente, e ao mesmo tempo reconhecer-se que são capazes, uma vez criado o serviço, de o manter, ou pelo menos de o auxiliar com os seus recursos e descentralizar-se, por isso, a dotação do serviço, tornando assim menos abstracta, mais natural, mais cómoda e justa a tributação escolar, e portanto mais voluntária e mais querida a escola⁴⁹. Era este sistema, misto de centralização e de descentralização do ensino elementar – com um mínimo de centralização (porque o Estado o criara) – que as localidades dotavam e, mais ou menos, administravam, que Bernardino preconizava⁵⁰. Este sistema, minimamente, centralista foi o vigente até 1881. Ora, o sistema que se pretendia estabelecer com a nova reforma (1890) – sublinha Bernardino – era, tendencialmente, “a centralização absoluta”, na medida em que, embora as escolas antigas continuassem a reger-se pelo antigo sistema misto, as novas, a criar, ficariam, a cargo exclusivo do Estado⁵¹. Por isso, esta reforma, do seu ponto de vista, era, a vários títulos, uma violência; em 1º lugar, era uma violência porque se apropriava de edifícios e alfaia que as localidades tinham adquirido para as escolas, mas que não pertenciam ao Estado, eram “propriedade local”⁵² (conforme fixara a lei de 1867, art. 8º) e, por isso mesmo, os municípios e paróquias não os queriam entregar; em 2º lugar, porque o Estado pretendia apropriar-se dos fundos que os particulares tinham posto à disposição dessas escolas; em 3º lugar, porque a centralização projectada era injusta ao premiar a indolência e castigar a solicitude que houve por parte de umas e outras corporações locais no derramamento da instrução primária, ao atribuir maior dotação às que menos tinham feito pela instrução e menor às que mais tinham feito por ela, dado que aquelas iriam ter de contribuir, através de impostos, para o atraso das retardatárias⁵³.

Como acabamos de verificar, por esta intervenção de Bernardino Machado sobre as relações do Governo com a instrução, apesar de invocar a autoridade de Martens Ferrão – que chamara a atenção, no preâmbulo da sua reforma administrativa, para a conexão entre a descentralização e as liberdades locais, por via da participação activa dos cidadãos na vida política das suas localidades – não é a esta a questão central que o ocupa, ostensivamente, na sua intervenção parlamentar,

⁴⁹ Idem, *ibidem*.

⁵⁰ Idem, *ibidem*.

⁵¹ Idem, *ibidem*.

⁵² Idem, *ibidem*, pp. 312-313.

⁵³ Idem, *ibidem*, pp. 313-314.

mas sim a organização da instrução primária (mostrando que seria de efeitos nefastos o exclusivo centralismo governamental ou a exclusiva descentralização), a inércia e indigência qualitativa em que há décadas se encontrava, a negligência e enormes responsabilidades do poder central nessa situação, a incapacidade material e técnica das localidades (paróquias e municípios) assegurarem os encargos desse ensino sem o apoio do Estado (que o sonegava ou menosprezava) e, por fim, a sua opção por uma intervenção mista (centralizadora e descentralizadora) quanto à instrução primária, com ênfase numa ou noutra – consoante as competências e fins dele decorrentes – mas mostrando preferência clara por um centralismo minimalista. Apesar desta posição clara a favor da descentralização, não entra em pormenores sobre o *modo* de funcionamento da instrução primária que as corporações locais deviam ministrar (o que se entende, porque embora Bernardino coloque o aluno no centro da aprendizagem, também nos diz que, a quem cabe estabelecer os programas e qualificar, nomear e fiscalizar os professores, é ao Estado).

Esta opção por um centralismo minimalista por parte do Governo na educação é por ele reiterada, em 16 de Maio de 1892, na abertura do I Congresso do Magistério Primário celebrado em Lisboa (que se prolongará até ao dia 21), onde diz que, apesar do Congresso não ter discutido a questão da centralização ou descentralização do ensino⁵⁴, sublinha que “mal procederá o Estado se exagerar a sua acção centralizadora até ao ponto de quebrar os liames que, naturalmente, devem prender a escola às preocupações, às simpatias e aos bons ofícios das localidades e dos particulares”⁵⁵; descentralização que reafirmará, em 12 de Maio de 1897, na alocução inaugural do 2º Congresso do Magistério Primário, também celebrado em Lisboa, ao aplaudir a criação, pelo Governo, de “um pelouro de instrução em cada município”⁵⁶ (reivindicando ainda, que o Governo interessasse, cada vez, mais as corporações locais na administração jurídica e económica da escola⁵⁷, pois “sem uma cultura elementar, ninguém estava realmente apto a receber a comunhão social”⁵⁸); e que retomará, de novo, em 1902, nas *Notas de um Pai* (1896-1903), ao insurgir-se contra a supressão, pelo Governo, das províncias e à redução, “a quase nada”, dos distritos criados, que deixaram de ser

⁵⁴ Idem, *ibidem*, p. 409.

⁵⁵ Idem, *ibidem*.

⁵⁶ Idem, *O/III/Pedagogia/3*, 2010, p.101.

⁵⁷ Idem, *ibidem*.

⁵⁸ Idem, *ibidem*.

centros de vida local para passar a ser “círculos políticos”, ficando os municípios indefesos perante a onipotência, arbitrariedades e usurpações do Poder central.

A crescente orientação política dos governos liberais no sentido do engrandecimento do poder real, desde 1894 até ao franquismo (e mesmo depois dele, após a fugaz e malograda esperança, de sentido contrário, do Governo Ferreira do Amaral), levou Bernardino a deslocar a tónica da sua faina pedagógica, até aí nas reivindicações da descentralização da instrução primária, para uma crítica cirúrgica, devastadora e contundente do centralismo e dos seus efeitos nefastos na instrução e na política. Em 1897, na intervenção inaugural do 3º Congresso do Ensino Primário (Porto, 27-30 de Dezembro), não contestando o direito do Estado “docente” definir os princípios gerais da educação primária, autorizar a criação de escolas, o seu número, local, etc., e ter como prerrogativa exclusiva a formação, inspecção e fiscalização das competências técnicas dos seus agentes de ensino, denunciava, todavia, que desde a reforma de 1890, o Estado apenas se interessara pela instrução primária, para descentralizar despesas, avocando a si, por outro lado, as receitas criadas pelas corporações locais, principalmente, pelas municipalidades, para a sua sustentação. Para além destas usurpações, nem por meio das autoridades administrativas, seculares e eclesiásticas, nem do registo do estado civil e do registo domiciliário, o Estado deu conta da estatística ou recenseamento das crianças na idade escolar (“ponto de partida para o cálculo de todos os elementos constitutivos da escola e de todas as responsabilidades que, por amor dela, impendem aos poderes públicos e às famílias”); e se algumas escolas primárias se criaram foi porque, “para remediar a incúria do Estado”, as localidades, mais próximas das aspirações e necessidades das populações e com meios para as satisfazer, as requereram e reclamaram⁵⁹; mas quando as suas reclamações foram satisfeitas e as escolas criadas, as localidades quase não foram chamadas senão para entrarem no cofre do Estado com os seus tributos, pois não só o Estado as não dotou com qualquer verba, como ainda se serviu deles, para os distribuir, a seu talante, pelas escolas que lhe aprouve⁶⁰. Mas o centralismo político não só penalizou os municípios que se atreveram a fomentar a instrução primária; com a supressão das franquias locais – como disse na conferência realizada em Lisboa, na *Academia de Estudos Livres*, na noite de 21 de Novembro de 1903 – o centralismo também garrotou a liberdade de ensino, porque dei-

⁵⁹ Idem, *ibidem*, pp. 117-118.

⁶⁰ Idem, *ibidem*.

xou de amparar a liberdade de frequentar a escola, deixou de a financiar (pelo menos em parte), extinguiu as comissões municipais de beneficência e ensino e deixou de apoiar as crianças pobres (mau governo, mau ensino, como disse então)⁶¹; e na mesma linha de pensamento – evidenciando quanto é nefasta (para o governo de nós mesmos, mas também para o Governo de todos, ou governo político) a falta de liberdade na instrução--foi toda a sua “oração de sapiência” sobre *A Universidade e a Nação* (1904), proferida, na abertura do ano lectivo da Universidade de Coimbra⁶² e a exposição que fez, dois anos depois – já em pleno franquismo – na Associação dos Lojistas de Lisboa, no aniversário do *31 de Janeiro*, em 31 de Janeiro de 1906, sobre os efeitos do centralismo político sobre a instrução, desde os tempos de D. Miguel e Costa Cabral até ao franquismo: encerramento de escolas e perseguição de professores, cerceamento do tríplice princípio da obrigatoriedade, da gratuidade e da secularização da escola primária (entregando a fiscalização da frequência escolar aos representantes do Governo), lançamento de uma contribuição sobre todos os examinados de instrução elementar completa, ataque ao ensino livre e particular, encerramento das escolas primárias republicanas e até a simples intervenção escolar dos conselhos locais de inspecção; enfim, uma apropriação absoluta do ensino geral, primário e secundário e a submissão dos alunos “ao regime despótico que tinha por dogma o preceito de que a actividade do espírito do educando é meramente *receptiva* e *reprodutiva*, isto é, de que ele nada mais pode fazer na aula do que escutar e responder, devendo mesmo vazar a sua resposta na pergunta do mestre”⁶³; maneira de estar na escola que a política de engrandecimento do poder real – o “mau governo” – pretendia extensiva à sociedade.

Como acabamos de ver, Bernardino Machado foi, efectivamente, um paladino da descentralização da instrução primária, mas não excluiu, desse grau de ensino, o centralismo que considerava inerente a certas funções do Estado “docente”, que todo o Estado, também, deveria ser. Todavia, verificamos que à medida que as suas reflexões educativas foram amadurecendo, as suas reservas acerca do centralismo aumentaram, associando-o, concomitantemente, à política de engrandecimento do poder real, do despotismo e da negação da cidadania e a uma instrução passiva, reprodutiva e servil, negação da livre iniciativa e do *self-government*. Se tem consciência – e tem – que as paróquias e os municípios poderiam ter um papel

⁶¹ Idem, *ibidem*, p. 232.

⁶² Idem, *ibidem*, pp. 243-45.

⁶³ Idem, *ibidem*, p. 287.

determinante na emancipação moral e política dos seus cidadãos, através da instrução elementar (como diz, citando Martens Ferrão), não é esta conexão que está no centro das suas preocupações descentralizadoras, em matéria de instrução, nestes anos de monárquico e propagandista republicano, mas sim o incumprimento negligente e funesto, tantas vezes deliberado, do Estado quanto às suas obrigações (do ponto de vista financeiro e técnico) para com a instrução primária – e, conseqüentemente, ser a sua alegada descentralização da instrução um logro e até um expediente, para ir buscar mais alguns tributos aos municípios a troco de nada – e, também, o seu efectivo centralismo político redundar no cerceamento das liberdades locais, atingindo a liberdade de instrução e, por via desta limitação, cercear a possibilidade da livre emancipação dos cidadãos e do seu trabalho. Defensor do municipalismo, Bernardino Machado sabia, contudo, haver uma questão prévia a resolver, antes de ser instituído – a descentralização da instrução e o fomento de um certo tipo de aprendizagem às crianças e futuros cidadãos – sob pena desse municipalismo perpetuar o caciquismo, ainda que com outra justificação legislativa. Creio que esta longa digressão nos permitirá perceber melhor a problemática da descentralização política, inclusivé municipalista, que defendeu.

4. No plano político, a atenção de Bernardino Machado sobre o municipalismo foi tardia, o que não aconteceu com a descentralização. Ainda que, nos primeiros anos da sua vida política não utilize, expressamente, o termo “descentralização”, ele mesmo confessará, muito anos depois, que entrou para o corpo ministerial do Governo de Hintze Ribeiro, em 1893, com o intuito de contribuir para contrariar o agravamento da política de *engrandecimento do poder real* (e conseqüente *centralismo* político) que, sua opinião, pecava, sobretudo, por dois efeitos que fragilizavam as bases de legitimação dos governos de soberania popular: acumular poderes no monarca e aumentar, com isso, os riscos de arbitrariedades à revelia da “vontade geral”; e em segundo lugar, diminuir os poderes do Parlamento – órgão representativo daquela “vontade” – e a sua capacidade de fiscalização do Poder Executivo. Foi esse risco de *pessoalização* do poder que fez saltar Bernardino para a ribalta política, ele que era da opinião que esse poder devia derivar sempre, em última instância, não de *peessoas* mas de *princípios* (em última instância, de princípios morais, como Kant os estabelecera, mas despojados do seu “essencialismo” racionalista e submetidos ao lastro da evolução social).

Essa atitude em prol da descentralização, verificamo-la logo no debate sobre o *Acto Adicional* de 1885 (de cuja Comissão parlamentar fez parte, sendo mesmo

o relator do projecto), e, na mesma ocasião, pelas opiniões que manifestou sobre as *funções do Estado* e pela defesa de certas propostas de melhoramentos *materiais e espirituais* (estes últimos centrados no ensino agrícola, comercial e industrial). No debate parlamentar do *Acto Adicional*, é notória a sua aversão ao centralismo político ao repudiar, sem reservas nem atenuantes, as ditaduras administrativas (a que recorreram vários governos monárquicos, com a cumplicidade régia, para contornar a fiscalização das Câmaras); ao defender limitações a algumas prerrogativas do poder régio (que passariam a ficar dependentes da autorização do Poder Legislativo) e ao defender a existência de Pares electivos (que subtraíam parte do poder desta Câmara à inteira dependência do rei e do Governo). Em rigor, estas propostas de Bernardino Machado reforçavam – como disse então – os poderes da Câmara dos Deputados e das corporações científicas e profissionais; e, com esse reforço, reforçava o poder electivo e representativo da *soberania popular*, através do recurso último ao *sufrágio popular* no caso de conflitos irreductíveis entre o Poder Executivo e o Legislativo. Não lhe ocorreu, no entanto, nesse debate constitucional, sugerir a importância e papel dos “órgãos intermédios” (como os municípios) na descentralização do Poder político, na aproximação deste aos cidadãos, para os não deixar indefesos diante do Estado (o seu interesse está centrado, antes, nos “representantes” desses cidadãos), tema que não era novo no Parlamento, onde foi, por mais de uma vez discutido, com minúcia, com rigor e exaustão, sempre que se fizeram ou procuraram fazer reformas administrativas. Quanto às funções do Estado – que abordou em 1883 e 1886 – embora lhe reconhecesse vários méritos (sobretudo, assegurar a *ordem* e o *progresso*) era da opinião que não se devia ter nele uma confiança “cega”; nem nele nem na “omnipotência” dos seus Governos. O Estado – sublinhou – tinha limites, não podia nem devia substituir-se à iniciativa privada, sob pena de se cair na “utopia dos socialistas”; mas também não se devia cair na posição oposta, extrema, do *livre-cambismo*, que os mais bem equipados, em nome da liberdade, utilizavam para explorar o próximo e aumentar as desigualdades e injustiças sociais – o que era contrário aos fins da própria liberdade como a entendia (em sentido kantiano). Os melhoramentos materiais – ainda que valiosos – não deviam, pois, ser levados a cabo em roda livre, mas rodeados de um certo protecçionismo nacional, se o exigisse a “justiça social” (e o recado aplicava-se também ao fontismo como teve ocasião de o dizer); e o mesmo disse, em 1886, sobre as preocupações fazendárias (e o zelo tributário) do Governo de Luciano de Castro que – ainda que sobremaneira respeitáveis, dada a situação económica do país – de modo algum, se deviam

sobrepôr às preocupações políticas e ao “código da justiça”, mas compaginarem-se, harmoniosamente entre si (pois aquelas, só por si, oprimiam o cidadão); neste sentido de equilíbrio de políticas, apelou ao Governo que intensificasse e multiplicasse o crédito bancário à produção.

Se extrapolarmos estas opiniões para a problemática da centralização *versus* descentralização, facilmente se induz que Bernardino Machado era, totalmente, avesso ao exclusivo centralismo e ao seu oposto. Mas diante do Estado só alevantou o indivíduo e o cidadão; ainda que rejeitando total liberdade ao indivíduo que, só por si, facilmente caía no *egoísmo* (era o nosso “estado de natureza”) e agravaria com ele, o que se pretendia quer minimizar quer aumentar com a liberdade (respectivamente, as desigualdades e a sociabilidade e o solidarismo, a que também, chamou, no seu limite, “socialismo”), não prestou atenção às *instituições intermédias* que podiam refrear as ameaças possíveis ou reais derivadas quer da onnipotência do Estado quer dos excessos do individualismo, tanto mais que, no ano anterior, discutira-se, amplamente, na Câmara dos Deputados, o novo estatuto administrativo, para o município de Lisboa, tendo intervindo, nesse debate – que se prolongou por várias sessões e onde Bernardino esteve presente – entre outros, Elias Garcia, Augusto Fuschini, Consiglieri Pedroso, etc., que discorreram, amplamente, sobre *descentralização e municipalismo*. Não foi, pois, por ignorância que Bernardino não equacionou o papel das instituições intermédias na questão do Estado *versus* indivíduo nem foi por desinteresse que não interveio no debate. Creio que Bernardino, na abordagem desta questão interessava-lhe, sobretudo, a suas consequências morais, e não era da descentralização e do municipalismo administrativos da monarquia (a primeira ao serviço do Governo, que dela se servia para alienar responsabilidades e encargos, e a segunda nas mãos do caciquismo) que esperava uma resposta satisfatória para aquele desiderato, porque havia uma questão prévia, a resolver antes daquelas – uma instrução centrada na *autonomia* (profissional e cívica) dos educandos e futuros cidadãos – sob pena de se incorrer nos vícios que se pretendiam combater (mudando apenas os nomes dos seus protagonistas). Ainda que os republicanos pudessem pensar o mesmo que Bernardino – e basta lembrar o papel de Elias Garcia na instrução popular do município de Lisboa – tinham uma estratégia distinta do, ainda, seu adversário político: como o *Partido Republicano* não estava no Poder, não lhe restava outro meio senão a possibilidade de se apoderar de “parte” dele (em municípios como Lisboa e Porto) e fazer pela instrução o que não acreditavam que a Monarquia

estivesse interessada em fazer – emancipar, material e politicamente, o povo – mas que Bernardino, apesar do seu cepticismo, ainda cria possível.

Não sabemos o que Bernardino Machado pensou do *Ultimatum* inglês de 11 de Janeiro de 1890, quando ele aconteceu. Patriota como sempre fora (e a entrada na I Guerra era prova disso), não terá deixado de o indignar, profundamente; mas não o disse; apenas se referirá a esse nefasto acontecimento em Dezembro de 1908, para sublinhar os protestos das comissões republicanas e assinalar que o Governo que sucedeu, imediatamente, à crise de 1890, “desferiu, contra a capital, o primeiro golpe brutal, promulgando a lei da centralização da instrução primária, com a qual se preparou para o golpe decisivo que logo em seguida, em 1891, veio a descarregar sobre as suas regalias com a reforma municipal”⁶⁴; nessa ocasião, também ele, na Câmara dos Pares (para a qual foi eleito pelas corporações científicas, em 30 de Abril de 1894, tomando posse em 12 de Outubro desse ano, e participando, activamente, nos trabalhos da Câmara Alta nos meses de Novembro a Dezembro, ainda, em 1895, até à abolição dos pares electivos em 25 de Setembro de 1896), esteve ao lado do município lisboeta, votando “contra a opressiva lei centralizadora da instrução do povo, que tinha, sobretudo, por fim, arrancar a Lisboa o seu honrosíssimo pelouro escolar”⁶⁵ e – como Presidente da Comissão de inquérito às escolas do município da capital – “pôs bem em relevo o generoso impulso que ela, quaisquer que fossem as incertezas da sua administração, incontestavelmente, imprimiu à causa da educação popular”⁶⁶. Mas o Governo não se ficou por aqui; além deste ataque às regalias municipais, sucederam-se leis eleitorais cada vez mais ignóbeis e outros golpes às liberdades públicas, que visavam, principalmente, impedir a representação parlamentar republicana à cidade de Lisboa⁶⁷. Para ajudar a travar esta espiral centralizadora Bernardino aceitou fazer parte do Governo de Hintze Ribeiro [que vigorou de 22.II.1893 a 7.II.1897], como ministro das Obras Públicas (1893) – embora demitindo-se em

⁶⁴ Idem, *Obras, III. Política, tomo 2*, coordenação científica de Norberto Ferreira da Cunha, Edições Húmus Lda e Câmara Municipal de Vila Nova de Famalicão, 2012, p. 241 (idem, “Solidariedade Republicana. Homenagem às Comissões Paroquiais. Na Comissão Municipal Republicana. Discursos dos srs. drs. Bernardino Machado, Manuel de Arriaga, Alexandre Braga e Cunha e Costa”, in *O Mundo* (Lisboa), Ano 9, n.º 2912. 12.XII.1908, pp.1-2; tb. “As Comissões Paroquiais e a Organização Partidária. Discurso do sr. dr. Bernardino Machado”, in *O Mundo* (Lisboa), Ano 9. N.º 2913, 13.XII.1908, p. 1. [discurso no Centro Democrático de S. Carlos, em 11 de Dezembro de 1908, segundo o extracto de *O Mundo*]. Doravante, referir-nos-emos a esta obra política de Bernardino Machado pela sigla *O/III/Política/2*.

⁶⁵ Idem, *ibidem*.

⁶⁶ Idem, *ibidem*, p. 242.

⁶⁷ Idem, *ibidem*.

Dezembro desse mesmo ano. Não se podendo afirmar que Bernardino, enquanto ministro, tenha tomado iniciativas descentralizadoras, reformou, contudo, num sentido, mais prático e profissional, o ensino industrial, comercial e agrícola – por ser sua convicção que não só podiam trazer mais bem-estar aos cidadãos mas por lhe parecer que a aprendizagem era um processo e um instrumento de “libertação” – e tomou várias medidas de fomento que foram ao encontro de *interesses locais* e/ou *operários* (como a estação de aquacultura de Vila do Conde, a estação de sericicultura de Mirandela, a colonização agrícola em Portalegre, a criação de um tribunal de árbitros avindores, em Lisboa – para derimir, pela negociação, os conflitos entre o capital e o trabalho – estabeleceu legislação para diminuir e/ou especificar o trabalho fabril de mulheres e de menores; protegeu a agricultura e indústria vinícola e subsidiou a primeira cooperativa social, em Viana do Alentejo, etc.). Em suma, estimulou a iniciativa particular, tendo em conta as idiossincrasias locais, sem perder de vista o interesse nacional.

Depois da sua saída do Governo de Hintze Ribeiro (dissolvidas as Cortes, ainda no mês de Dezembro), este entrou em Ditadura no início de 1894, “continuando a obra de centralização”, em curso, dos Governos anteriores. Bernardino reagiu, referindo-se, nessa altura, ao banditismo político do Governo, ao seu ataque às corporações electivas (como a *Associação Industrial*, a *Associação dos Lojistas de Lisboa* e a *Associação Comercial*), à sua política de crescente engrandecimento do poder real, à sua hostilidade aos trabalhadores, à sua apropriação do poder judicial e à falsificação dos actos eleitorais (quase suprimindo o eleitor, através da lei eleitoral de 28 de Março de 1895 – a “ignóbil porcária” – que retirava a representação às minorias, fazia coincidir os círculos eleitorais com os distritos e diminuía a quota censitária, retirando, automaticamente, quer o direito de voto aos chefes de família – o que afastava os eleitores mais pobres, prejudicando, em princípio, sobretudo, os republicanos – quer favorecendo a plutocracia)⁶⁸. Anos depois, mais exactamente, num comício em Maio de 1910, Bernardino lembrava que este Governo pulverizara a vida pública, pusera termo à vida das paróquias, coarctara a dos municípios, liquidara as *Juntas Gerais*, enfim, centralizara todos os poderes, “substituindo todas aquelas instituições, representativas da vontade

⁶⁸ Idem, “Guerra ao banditismo político!” (conferência proferida na *Liga Liberal*, em Lisboa, em 26 de Dezembro de 1894, segundo *O Século*); ver idem, *Obras, III. Política, tomo 1*, coordenação científica de Norberto Ferreira da Cunha, Edições Húmus Lda e Câmara Municipal de Vila Nova de Famalicão, 2011, pp. 218-220 e 236-242. Doravante referir-nos-emos a esta obra política de Bernardino Machado pela sigla *O/III/Política/1*.

popular, por comissões nomeadas pelo Poder Executivo”⁶⁹. Todavia, a solução alternativa que ocorreu, então (estamos a falar de 1894) a Bernardino Machado para se opor a este centralismo asfixiante, a este estrangulamento das liberdades públicas e locais, não foi uma estratégia de “baixo para cima”, não foi o apelo a uma multiplicação e reforço dos órgãos intermédios mais próximos dos cidadãos (como as juntas de paróquia e os municípios), nem uma lei eleitoral que alargasse a base eleitoral da soberania popular e o reforço das prerrogativas da Câmara dos Deputados. Não. A alternativa a esta ditadura (que Bernardino não acreditava que tivesse a cumplicidade do rei), seria um novo Governo constituído, também ele, de “cima para baixo”: uma frente comum constituída pelo rei, pelas “forças vivas” e pelos homens de bem, tendo como objectivos “desoprimir os eleitores do feudalismo político, e fazer um governo de força, mas de força para o bem, para o serviço do país e não para o afrontar”⁷⁰; em suma, um governo de elites e de pessoas de bem que norteasse a sua acção política pelos “interesses gerais”, com especial atenção aos mais desfavorecidos (que era a maioria da população), mas que não contava, ainda, com a capacidade do poder local – um poder local liberal – como parte da estratégia política de “salvação” nacional, mas com o *senso moral* dos novos governantes...

O ano de 1897 marca uma viragem na praxis política de Bernardino Machado, como se pode constatar pelas *Notas d’um Pai*, publicadas de 1896 a 1903, no *Instituto* de Coimbra. A governação de regeneradores e progressistas tinham-no desencantado, por completo. E não apenas esses partidos. Também o rei e mesmo os republicanos não lhe mereciam especial simpatia. E menos ainda qualquer ditadura. Achava as classes dirigentes parasitárias, clientelares e incompetentes; o povo vergado a impostos, violências e arbitrariedades; o país endividado e refém dos credores estrangeiros e dos monopólios; um liberalismo económico sem freio, um cada vez maior engrandecimento do poder real pelos governos do arco do Poder e ligações perigosas destes e da monarquia com a plutocracia. A medida desse desencanto podemos avaliá-la pela conferência que fez no *Grémio Lusitano*, em meados de Novembro de 1897, onde apontou o *Partido Regenerador*, como “o partido do Poder Real” e o *Partido Progressista*,

⁶⁹ Idem, *O/III/Política/2*, 2012, p. 619; tb. “Excursões de propaganda. A República é uma aspiração nacional. Inauguração de um Centro Democrático e um comício em Montemor-o-Novo. Fala o sr. dr. Bernardino Machado”, in *O Mundo* (Lisboa), Ano 10, n.º 3437, 27.V.1910, pp. 1-2.

⁷⁰ Idem, “Guerra ao banditismo político!” (conferência proferida na *Liga Liberal*, em Lisboa, em 26 de Dezembro de 1894, segundo *O Século*); ver idem, *O/III/Política/1*, 2011, pp. 218-220.

como o seu émulo⁷¹. É neste impasse que lhe ocorre, na transição para a década de 90, a necessidade de constituição de um “partido radical”. Não o constituirá, mas os seus pontos cardeais fixá-los-á no seu opúsculo *Pela Liberdade* (1901)⁷². Poder-se-á dizer, sem exagero, que neste texto está a chave de toda a filosofia política de Bernardino Machado, estabelecendo a *liberdade* e a *sociabilidade* como os seus pilares fundamentais (a primeira, “a sua a maior força singular”; a segunda, “a sua maior força colectiva”). Apesar de reconhecer que o mundo actual era dos “infinitamente pequenos” acreditava que a sociabilidade, levada às últimas consequências, asfixiava as liberdades, a autonomia pessoal e conduzia ao totalitarismo, porque exigia um Estado centralizador e autoritário para a impor; o inverso, ou seja, uma liberdade sem limites (e a absoluta descentralização que implicava) conduzia ao egoísmo animal e imoral (daí a sua crítica e refutação do *struggle for life* darwinista como critério de perfectibilidade humana e social, que retomará, ainda com mais ênfase, em Maio de 1905, na conferência *Só a liberdade é a paz*) e à intervenção mediadora e protectora do Estado e outras instituições públicas, em prol dos mais desprotegidos. Havia que procurar um ponto de equilíbrio e harmonia entre o *centralismo* (sempre *utópico*, segundo Bernardino, fosse o da *Vida Nova* martiniana, fosse o dos socialistas) e a *descentralização liberal e libertária*, mas tendo sempre em conta – sublinhou – que a liberdade era a “condição e lei suprema” da sociabilidade; sem ela, a sociabilidade converter-se-ia em tirania, não socializava. E como os meios não são indiferentes aos fins, “o socialismo, revestisse a forma que revestisse, leigo ou religioso, fosse qual fosse o seu escopo [como a *Justiça social*], ou havia de ser liberal, organizar-se, liberrimamente, ou, mentindo ao seu nome, não passaria de um absolutismo, condenado pelo seu vício orgânico a não atingir fim algum elevado e nobre”. E o que disse da sociabilidade e do socialismo podia dizer da liberdade e do liberalismo: quanto mais livre é o homem menos refém é do meio e da natureza e mais senhor de si; a sua moral torna-se uma moral da iniciativa, do esforço e os códigos de justiça tendem a tornar-se declarações de direitos e as instituições políticas e económicas, “a constituir-se liberalmente, cooperativamente, pelo sufrágio universal”; sem liberdade, impera o fanatismo e a subserviência aos poderosos, não há liberdades públicas, nem franquias políticas (individuais,

⁷¹ Idem, [Em defesa de um Partido Radical alternativo ao rotativismo regenerador/progressista, in *A Vaguarda* (Lisboa), 17.XI.1897, in *O/III/Política/1*, 2011, p. 255.

⁷² As expressões, entre comas, que se seguem, no texto, são retiradas deste opúsculo, publicado em Coimbra, pela Imprensa da Universidade, em 1901 e incluído em Bernardino Machado, *O/III/Política/1*, 2011, pp. 273-293.

associativas, locais, gerais), as arbitrariedades não têm limites, nem o indivíduo nem as corporações têm os seus direitos assegurados, e as “províncias e distritos são como se não existissem”. E não se afirmasse, diz Bernardino, que os municípios eram livres, pois todos os dias se extinguíam, discricionariamente, as suas vereações. Não havia liberdade para nada: nem de palavra, nem de instrução, nem de trabalho, nem de reunião, etc.

Bernardino, como se verifica, faz uma clara associação entre liberdade, descentralização, cidadania, franquias políticas (individuais, sociais, associativas, locais e gerais) e corporações sufragadas pela vontade popular. Só quando o poder político é sujeito a esta descentralização e a esta revolução “copernicana” (o monarca deixa de ser o centro do Poder, para o ser os súbditos que o rodeiam, no seu *todo*) emerge o cidadão – que tem na liberdade e no imperativo categórico, a sua condição e critério regular, respectivamente – e, com ele, as instituições que dependem, mais ou menos imediatamente, da sua vontade soberana (as juntas de paróquia, os municípios e a Câmara de Deputados), impondo-se aos poderes fácticos e/ou hereditários.

Mas a defesa das liberdades, por Bernardino Machado, tinha limites; não era um ácrata. Não o incomodava ser governado, o que o incomodava era um governo prepotente que apenas pensava no “mando”, alheio à vontade popular e ao dever aos quais se devia conformar. Eram esses “prepotentes” que a sociedade elegera (confundindo individualismo e liberalismo), contra os quais se revoltava e bradava. Ora o que o país queria, dizia Bernardino, não era governos individualistas, mas governos liberais, que governassem mesmo a liberdade, mas sem prejuízo e nem quebra de nenhuma. Era este o sentido da política liberal e progressista que defendia – liberdade, antes de mais e para todos; liberdade radical, porque não se podia ser liberal na praça pública e despótico dentro do partido, no seio da corporação, no grémio da classe, na repartição, no escritório, ao balcão, na oficina ou na granja, com os criados ou com a família; só a partir dela era possível cada um saber *o que* fazer e *como* para se “emancipar” das teias políticas, religiosas e económicas em que fora enredado pelos governos monárquicos. Sem este tempo amniótico, a descentralização e outras medidas administrativas de autonomia do poder local, seriam epidérmicas e falazes.

Como vimos, remonta a este texto, sobre a liberdade, a primeira referência, expressiva e explícita, de Bernardino Machado às *franquias municipais*. Mas refere-se a elas num contexto de crítica ao despotismo e de defesa da liberdade como “substância” do nosso próprio ser. Não relaciona, directamente, liberalismo

e municipalismo, não é numa instância política que aborda essa questão. Mas de um ponto de vista filosófico. É uma filosofia moral – a liberdade como substância do próprio ser humano – que o conduz à exigência das liberdades pessoais, locais e municipais, sob pena do homem cair na subserviência, na escravidão e na alienação. Mas esta liberdade não era uma enteléquia, algo *em si*, mas uma *função* que se desenvolvia pelo exercício e pelo trabalho, que se aperfeiçoava e acumulava, tendo como fins a *emancipação* religiosa, económica e política; mas para a consecução desta emancipação não bastava que os governos a favorecessem, legislativamente (por exemplo, através de leis descentralizadoras, mais atribuições aos municípios e mais recursos), era necessário que os cidadãos soubessem o que queriam – tanto do ponto de vista dos seus interesses particulares como do interesses público – o que só seria possível através de uma educação orientada para o *self-government*, temperado no cadinho de uma aprendizagem baseada na observação e na experimentação, no ensaio e erro, privilegiando quer o concreto sobre o abstracto e o *trabalho* sobre a *especulação* quer a associação e a solidariedade dos educandos e aprendizes. Sem esta *instrução para a liberdade* e a consequente “socialização do ensino”, a descentralização e municipalismo políticos eram objectivos miríficos e, meramente, programáticos. Bernardino, portanto, sem se referir expressamente às relações entre liberalismo e liberdades locais e municipais, deixava perceber duas convicções importantes: que sem o *exercício* da liberdade e da sociabilidade pela instrução (a começar pela elementar), as demais liberdades e “igualdades” concedidas pelos Governos, aos cidadãos, não passavam de meras formalidades legais; e que esse *exercício* levado a cabo, prioritariamente, por via legislativa, era de escassos ou nulos efeitos positivos.

Ora este breviário político-filosófico estava nos antípodas da prática governativa que o *Partido Progressista* e o *Partido Regenerador* seguiram entre 1896 e 1903; o primeiro, disse Bernardino, centralizou os “serviços materiais”⁷³; o segundo “faz a centralização dos “serviços espirituais na a instrução”⁷⁴; mais: “dissolveu as associações, rasgou as regalias municipais, quase extinguiu os distritos, acabou com a representação das minorias, legislou, ditatorialmente e fez até mesmo ditadura constitucional, com o *Acto Adicional* de 1896, suprimindo o que as Constituições que a precederam permitiram: a criação das juntas de paróquia, a generalização das câmaras municipais a todos os concelhos, a criação das juntas

⁷³ Idem, “Formas de Governo” (conferência realizada no *Ateneu Comercial* de Lisboa, em 31.X.1903, segundo o extracto d’*O Mundo*), in *O/III/Política/1*, 2011, p. 318.

⁷⁴ Idem, *ibidem*.

gerais de distrito, o princípio electivo para todas as corporações locais, a eleição – ainda que parcial – da própria Câmara dos Pares, a liberdade de reunião e mesmo a liberdade de associação política (ainda que não inscrita na lei); e por fim, para que toda esta centralização não suscitasse uma revolta violenta, fez a lei sobre o anarquismo [13 de Fevereiro de 1896], que era uma ameaça suspensa sobre todos os liberais⁷⁵.

Mas as críticas de Bernardino Machado à Ditadura não se ficaram pelas questões jurídico-políticas; em Março e Outubro de 1902 – em conferências proferidas, respectivamente, no Ateneu Comercial de Braga e no Ateneu Comercial do Porto – mostrou também, o seu alcance religioso e económico. Vale aqui a pena assinalar dois aspectos nessas intervenções públicas: por um lado, a sua reivindicação da liberdade religiosa para os crentes (que Laboulaye incluía entre as medidas *descentralizadoras* de um Governo liberal) e a sua denúncia da mancomunação do poder político com a “reacção” eclesiástica – inimiga do progresso – tendo em vista perpetuar o fanatismo e o servilismo do povo e, com eles, a sua renúncia à liberdade e autonomia religiosas⁷⁶; e por outro, o seu apelo ao derrube desse “despotismo económico” (monopólios e livre-cambismo), obrigando a economia a orientar-se para a *produção* e a servir os “princípios da justiça social”, propondo como medidas para a consecução destes objectivos, entre outras: a *descentralização* dos serviços públicos, “nomeadamente os fiscais, conferindo toda a autoridade, com toda a responsabilidade, ao funcionalismo”; a restituição das “franquias perdidas” às corporações territoriais, para que não continuassem a ser – como ainda eram – “meras sucursais do Terreiro do Paço” (obrigadas a cobrar as receitas que o Governo lhes mandava votar, mas que não consentia que administrassem); a abolição da “vexatória autorização prévia” que, ainda impendia sobre a constituição das associações de classe; a abolição de impostos, como o de consumo; a criação de leis que introduzissem justiça nas relações entre o trabalho e o capital e uma lei de seguros contra os acidentes de trabalho; finalmente, o apoio financeiro do Estado às “iniciativas produtoras” e ao fomento de “um forte movimento de *cooperativismo* público, suprimindo e socializando os monopólios” (monopólios industriais – como os dos tabacos e dos fósforos – comerciais e municipais) e, acima de todos, os monopólios privados da moeda fiduciária, cuja depreciação especulativa era oportunidade de

⁷⁵ Idem, *ibidem*.

⁷⁶ Idem, “A Liberdade e a Igreja” (conferência proferida no *Ateneu Comercial* de Braga, em 8.III.1902), in *O/III/Política*1, 2011, pp. 297-300.

enriquecimento rápido de alguns privilegiados, com a cumplicidade do Estado, e em prejuízo do salário dos pobres⁷⁷.

Como se vê, pela primeira vez – estamos na primavera de 1902 – Bernardino Machado – entre as medidas que propunha para combater o despotismo governativo – defendeu a *descentralização dos serviços públicos*, a restituição das franquias perdidas às corporações territoriais e o direito de administrarem as receitas, votadas pelo Estado, a cuja cobrança eram obrigadas. Embora sendo um avanço sobre a estratégia que, até então, utilizara em defesa da democratização das corporações locais (a precedência da autonomia do indivíduo pela instrução que, *depois*, se reflectiria nessas instituições), Bernardino não indicou, todavia, que recursos, direitos e deveres lhe deveriam ser atribuídos, que grau de autonomia tinham relativamente, ao poder central e aos seus delegados (como os administradores de concelho e os governadores civis) e como resolver o contencioso que viesse a surgir entre esse poder local e o poder central (ou dos seus delegados); enfim, Bernardino não entrava nos pormenores da sua aplicação, o que não deixa de ser decepcionante, pois como vimos, durante a Monarquia Liberal, a questão da descentralização – consabida entre os parlamentares, do ponto de vista teórico – foi amplamente debatida quanto aos modos da sua aplicação. Interessante poderia ter sido que Bernardino Machado mostrasse como aplicá-la de modo a fomentar, salvaguardar e sustentar, pelas instituições locais, aquela liberdade moral e política que exigia, como um imperativo categórico, a sociabilidade e a solidariedade com o próximo. Não o fez, a meu ver, porque a alavanca desta liberdade não estava nas instituições locais (eleitas ou não), mas no *indivíduo* e no *tipo de educação* que lhe fosse ministrada (e esta, em geral, nem o Estado a soube fazer – ou não quis fazer – com proficiência, nem as corporações locais e os municípios dispuseram de recursos, sobretudo financeiros para pagar a professores, para lhe imprimir qualidade); e sem essa nova educação, as franquias locais, em seu entender, eram mera retórica legislativa, quando não cobertura, para velhos ou novos caciquismos.

A partir do fim de Outubro de 1903 consuma-se uma mudança política radical em Bernardino Machado: bandeia-se para o republicanismo (mas não exactamente para o *Partido Republicano Português*) numa conferência proferida no Ateneu Comercial de Lisboa sobre “As formas de Governo”. Depois de discorrer

⁷⁷ Idem, “O despotismo económico” (conferência proferida no *Grémio Comercial* do Porto, em 22.III.1902), in *O/III/ Política/1*, 2011, pp. 301-310.

sobre a “faina emancipadora” dos primeiros governos liberais (1852-1885), a saber, a abolição da pena de morte e da escravatura, a ampliação da liberdade religiosa, a liberdade económica (pela extinção dos morgados, pela abolição dos monopólios e pela criação legal das associações de socorros mútuos e cooperativas), as liberdades políticas (pelo alargamento do sufrágio e pela representação das minorias), a descentralização dos municípios, a atribuição das “máximas franquias aos distritos”, e até o princípio liberal da eleição parcial da Câmara dos Pares⁷⁸; e perante as subsequentes e persistentes políticas de engrandecimento do poder real, apelou ao *Partido Republicano* que tomasse, nas suas mãos, a herança liberal dos patriarcas do liberalismo português (para quem a nação não era só o Estado, mas havia muitas repúblicas, além da República do Estado, como dissera Tocqueville, a propósito das comunas americanas), a alargasse aos “infinitamente pequenos” e a socializasse⁷⁹, intervindo, sem cessar, na vida pública (pela via parlamentar, municipal e paroquial), não deixando ao abandono nenhum posto, por mínimo que fosse⁸⁰. Anote-se que o socialismo em que Bernardino pensava, tinha a liberdade como limite e condição da sua viabilidade. *Avant la lettre* e, na sua máxima expressão, seria o que poderíamos chamar hoje um “socialismo de rosto humano”.

Bernardino Machado estava agora, mais do que nunca, na oposição à política do *centralismo* governativo e de engrandecimento do poder real, que continuava a ser praticada pelos regeneradores, chefiados, no Ministério, por Hintze Ribeiro e, a partir de 20 de Outubro de 1904 – depois das eleições de 26 de Agosto em que foi derrotado –, continuada pelo Governo de Luciano de Castro até 1 de Fevereiro de 1906. Bernardino, nesse ano eleitoral, deplorou que Hintze tivesse levado a cisão entre monárquicos realistas e monárquicos liberais até um ponto sem retorno; criticou o aumento incessante e asfixiante de impostos (para suprir a um país cada vez mais endividado); o seu desprezo pela *questão social* (que abordou no Congresso da *Liga Contra a Tuberculose*, celebrado em Coimbra, em Abril de 1904 e, em meados de Julho do mesmo ano, embora já o tivesse feito, dois anos atrás, na Figueira da Foz); a sua indiferença pela legislação laboral para as mulheres e para os menores; e a sua rendição à “tripla reacção religiosa, política e económica” (que era hostil a todas as leis de justiça e de progresso).

⁷⁸ Idem, “Formas de Governo” (conferência proferida no *Ateneu Comercial* de Lisboa, em 31 de Outubro de 1903), in *O/III/Política/1*, 2011, p. 317.

⁷⁹ Idem, *ibidem*, p. 324.

⁸⁰ Idem, *ibidem*.

Mas Bernardino não se ficou pela denúncia e demolição do *centralismo* ominoso do Governo; advertiu, também (em diversas conferências e discursos feitos, com vista às eleições gerais de 26 de Junho daquele ano) que um “modelo” social e político alternativo ao existente, era indissociável da participação activa dos cidadãos nos actos eleitorais – exortando, sobretudo, os *centros republicanos* e as *juntas de paróquia republicanas* a empenharem-se nessa faina cívica – advertindo-os que quanto maior fosse a sua participação nesses actos, maior e mais vasta seria a sua liberdade e mais o Poder político seria representativo da vontade popular, pois a indiferença pela eleição era, em ultima instância, do seu ponto de vista e de um ponto de vista político, indiferença pela liberdade⁸¹. Por isso, em sua opinião, todos aqueles que amavam a liberdade e tinham vontade de disporem do seu próprio destino, deviam lutar pelo direito de eleição, porque eleger era lutar pela liberdade e por ter uma vida própria e digna. Cabia aos republicanos, que amavam a liberdade – sem a qual, nem o seu partido teria direito a existir – reivindicar não apenas a eleição mas, antes do mais, o sufrágio universal⁸². Mas, como bem advertiu Bernardino Machado, a estreita conexão entre o princípio da eleição e a liberdade, não se esgotava nos “deputados” eleitos; tinha efeitos mais vastos: na “emancipação” religiosa (como a liberdade de cultos), económica (trabalho e sindicatos livres, contratos de trabalho, cooperativismo e outras forças de associação) e política (liberdade de expressão e associação, “eleição e autonomia mais liberal das nossas corporações locais” – na metrópole e colónias – e abolição da “força hereditária” como critério de poder)⁸³. Era uma alternativa que, efectivamente, consagrava – em contraponto ao centralismo governamental – a descentralização e, com ela, a constituição de instituições mais próximas dos cidadãos – como os sindicatos, as cooperativas, as corporações locais e outras forças de associação, donde não estavam excluídas, como é obvio, as juntas de paróquia e os municípios (ainda que não os nomeie).

Com saída dos regeneradores do Governo, em 18 de Outubro de 1904, depois de perderem as eleições em Agosto, Bernardino Machado não baixou a guarda diante do novo Governo, pois este seguiu a política centralizadora do anterior, agravada pelo confuso envolvimento do Chefe do Governo, Luciano de Castro, no contrato de concessão do monopólio dos tabacos (que provocou violentas

⁸¹ Idem, “Eleições” (conferência realizada no Centro Republicano José Falcão, em Coimbra, em 30.V.1904, segundo o extracto d’*A Resistência*), in *O/III/Política/1*, 2011, pp. 353-57, especialmente, p. 355.

⁸² Idem, *ibidem*, p. 357.

⁸³ Idem, *ibidem*, pp. 355-356.

críticas do *P.R.P.* e o abandono do parceiro do Governo, José de Alpoim, em Maio de 1905, constituindo o seu próprio partido – os *Dissidentes*), para onde se mudaram nomes como os de Egas Moniz, Pedro Martins, visconde da Ribeira Brava, Moreira de Almeida e João Pinto dos Santos. Poucos meses depois desta cisão, as Cortes foram dissolvidas. É neste contexto que Bernardino Machado decide intervir, a partir do Porto, na refrega dos tabacos (10 de Setembro de 1905), para dizer, entre outras coisas, algo que todos sabemos, mas que não é demais repetir: que a política e a economia são interdependentes, mas a política, em seu entender, “devia dominar a economia como a inteligência os nossos actos, [porque] nação onde os financeiros sobrepujavam os políticos, era nação irremediavelmente delapidada e consumida pela agiotagem”⁸⁴. Dito de outra maneira, quando os fins da política são os seus meios – como algumas décadas mais tarde irão advertir Horkheimer, Adorno, Marcuse e, mais recentemente, Habermas – a política convertia-se numa actividade, meramente, administrativa, unidimensional e *tecnocrática*. Regime, Governo e administração tornavam-se co-substanciais. O centralismo aparecia, então, como inevitável e a única luz ao fundo do túnel. As eleições de 12 de Fevereiro de 1905 serão uma oportunidade para Bernardino Machado desmascarar, em diversos comícios, a mentira desta “fatalidade” política (neste caso, da “luz” única do engrandecimento do poder real). A tónica das suas intervenções eleitorais vai para a reivindicação das liberdades constitucionais, políticas (como a de expressão, reunião e associação), religiosas e económicas, além da “liberdade corporativa” e da “descentralização local” (tanto das divisões administrativas da metrópole como das províncias ultramarinas)⁸⁵; e numa interessante sessão solene, efectuada 8 de Dezembro de 1905 – no aniversário dos 43 anos de vida da *Associação dos Artistas de Coimbra* –, defende mesmo um “socialismo liberal”, em que o capital socializado devia ser posto ao serviço da “classe operária” (ainda que os capitalistas continuassem a ser os seus fiéis depositários e zelosos administradores)⁸⁶. Socializava-se o liberalismo, convergindo para uma *descentralização libertária* e, simultaneamente,

⁸⁴ Idem, “O contrato dos tabacos” (discurso proferido no comício republicano de 10.IX.1905, no Porto), in *O/III/Política/1*, 2011, p. 421.

⁸⁵ Idem, “Aos eleitores” (discurso proferido, em 1.II.1905, em Lisboa, num comício eleitoral, segundo extracto d’*O Mundo*), in *O/III/Política/1*, 2011, p. 386.

⁸⁶ Idem, “A Associação dos Artistas de Coimbra” (alocução proferida na sessão solene de 8.XII.1905), in *O/III/Política/1*, 2011, p. 428; idem, “Campanha municipalista” (conferência proferida, na Amadora, em 23 de Outubro de 1908), in *Obras, III. Política, tomo 1I*, coordenação científica de Norberto Ferreira da Cunha, Edições Húmus Lda. e Câmara Municipal de Vila Nova de Famalicão, 2012, pp. 212-213.

capitalista?! Certamente, que não. Pondo de parte as imprecisões conceptuais em que Bernardino é fértil, parece, pelo menos, que tomara consciência que a liberdade política ou arrastava consigo a autonomia e solidariedade económicas dos trabalhadores, ou não passava de um *flactus vocis*. Note-se como nestas propostas políticas de Bernardino, que visam a autonomia política, social, religiosa e económica dos trabalhadores, o papel dos municípios é residual (induzido, quase nunca nomeado), o que não acontece com a descentralização que é incontornável e fundamental. A verdade é que os municípios se faziam e funcionavam com pessoas, e sem uma profunda mudança na mentalidade e conduta destas (que tanto podia vir de cima, do Governo, como dos próprios municípios, como diz Bernardino), as suas franquias não passavam de costumes atávicos mais propícios a manter o *status quo* do que a mudá-lo.

Os anos de 1906-1907 foram marcados, na acção de propaganda republicana de Bernardino Machado, pela sua estrénua propaganda contra o franquismo e pela sua presidência do *Directório* do *Partido Republicano*. Depois da demissão de Luciano de Castro, em 19 de Março de 1906, realizaram-se eleições gerais em 28 de Abril, que Hintze Ribeiro venceu; tendo formado Governo, pediu ao Rei, em 15 de Maio, o adiamento da abertura das Cortes; como o rei recusou o pedido, demitiu-se. Foi então chamado João Franco a formar Governo, em 19 de Maio⁸⁷, mantendo-se no poder até ao *regicídio*. Embora João Franco, inicialmente, tenha procurado uma reconversão *liberal* do regime, em breve caiu nos seus erros passados (1894-1897) – como disse Bernardino – recorrendo ao cerceamento das liberdades públicas (em especial a liberdade de imprensa e de reunião), às perseguições arbitrárias aos seus opositores (através do *Juízo de Instrução Criminal*), à falsificação e fraude eleitorais nas eleições de 19 de Agosto (usando a lei eleitoral de 8 de Agosto de 1901 ou a “ignóbil porcaria”), à mancomunação com a plutocracia, o clericalismo e a oligarquia, à apropriação do poder judicial, e, por fim, à instauração de uma ditadura, a partir de 14 de Maio de 1907 – para a qual muito concorreu a *greve académica* – com a cumplicidade de D. Carlos. Creio que de todos os publicistas que, então, criticaram a ditadura de João Franco, nenhum outro o escalpelizou com mais rigor e energia do que Bernardino Machado, girando toda sua argumentação à volta de um eixo só: *liberdade* (liberdade religiosa, económica e política). Só por via

⁸⁷ O elenco governativo, além de Franco, será constituído por José de Abreu do Couto de Amorim Novais (Justiça); Ernesto Schroeter (Fazenda); António Vasconcelos Porto (Guerra), Aires de Ornelas de Vasconcelos (Marinha), Luís Cipriano Coelho de Magalhães (Estrangeiros) e José Malheiro Reimão (Obras Públicas).

dela, sublinhou Bernardino, um povo se podia governar a si próprio, só por ela se deviam governar as corporações locais, só por via dela se podiam sustentar e salvaguardar a moral, a dignidade humana e a cidadania. Não adiantavam, pois, reformas administrativas, em que o Poder central descentralizava despesas e ficava aliviado de obrigações, onerando e vexando, ainda mais, as municipalidades (como fazia Franco)⁸⁸. Daí a importância fundamental da liberdade vivida e conquistada (e não da outorgada) – porque viver, como disse, era, sobretudo, ser livre – e, conseqüentemente, a importância da arma eleitoral – “segredo de todas as conquistas do direito, a chave de todas as liberdades” (como disse, em Lisboa, em 12 de Agosto de 1907).

Depois do regicídio e da queda de João Franco – era ainda Bernardino Machado presidente do Directório do *P.R.P.* e sê-lo-á até ao fim de Abril de 1908 – seguiram-se vários Governos até à proclamação da República: o de Ferreira do Amaral (até 25 de Dezembro de 1908), Campos Henriques (25 de Dezembro de 1908-11 de Abril de 1909), Sebastião Teles (11 de Abril de 1909-14 de Maio de 1909), Venceslau de Lima (14 de Maio de 1909-22 de Dezembro de 1909), Veiga Beirão (22 de Dezembro de 1909-26 de Junho de 1910) e, por fim, o de Teixeira de Sousa. Num primeiro momento, instalou-se a ilusão, entre muitos responsáveis do *P.R.P.*, que a Monarquia iria renunciar à sua política centralista e de engrandecimento do poder real e procuraria medidas correctivas de sentido liberal. Terá sido essa, pelo menos, a intenção inicial de Ferreira do Amaral, a julgar pelas medidas que tomou logo após a tomada de posse do seu Governo de “concentração monárquica”. Por isso Bernardino Machado não só lhe deu o benefício da dúvida como o exortou a que, depois das eleições de 5 de Abril – onde o *P.R.P.* teve o melhor resultado eleitoral da sua história, elegendo 7 deputados (apesar da lei do recenseamento eleitoral e da lei eleitoral se terem mantido inalteráveis e da persistência do caciquismo e do clericalismo, sobretudo nos meios rurais) – reconstituísse o Gabinete, se rodeasse de ministros independentes, radicais ou mesmo partidários (mas liberais) e se apresentasse às Cortes, levando consigo, além de uma nova lei eleitoral, “um projecto de autonomia local, sem governadores civis nem administradores de concelho”⁸⁹, com vista a novas eleições gerais e locais, às quais presidiria, imparcialmente, e teria a surpresa de

⁸⁸ Bernardino Machado, “O neo-liberalismo da monarquia” (conferência proferida no *Centro Democrático* de Lisboa, em 4.VIII.1906, abrindo a campanha eleitoral), in *O/III/Política/1*, 2011, p. 489.

⁸⁹ Idem, “A concentração monárquica” (texto publicado pel’ *O Mundo*, Lisboa, 29.III.1908, p.1), in *O/III/Política/2*, 2012, p. 89.

ver, lado a lado, no futuro Parlamento – assegurava-lhe – monárquicos e republicanos⁹⁰. Mas a bondade da sua exortação, rapidamente, foi desmentida pela realidade. A monarquia, recomposta do choque do regicídio e depois de algumas hesitações governativas iniciais, retomou, no essencial, a orientação centralista e anti-popular do franquismo – mas sem recorrer à forma política da “ditadura” – de tal modo que Bernardino Machado deu pública nota dos seus receios de que se estivesse a preparar uma “ditadura marcial para o futuro”, camuflada por um transitório Governo de “acalmação”⁹¹. Ao contrário do que muitos poderiam julgar – disse – esta sua hipótese não era fruto de uma imaginação inflamada; a comprovar os seus receios estavam os recentes atentados tumultuários e sangüinolentos levados a cabo pela reacção monárquica que, vencida nas urnas, em 5 de Abril, procurou a desforra nas ruas de Lisboa, atacando o povo, acutilando-o e fuzilando-o com as forças policiais, perante a impavidez do Governo. Estes acontecimentos mostraram, a Bernardino Machado, que o Governo estava cada vez mais longe da restauração liberal que prometera. Apesar disto, Bernardino Machado, com o aval do Directório do *P.R.P.*, tomou a iniciativa de propor, ao Governo Ferreira do Amaral, umas tréguas políticas (o que provocou tensões internas dentro da família republicana), conquanto repusesse, em vigor, certas leis liberais da Monarquia, entre as quais a reforma administrativa de Rodrigues Sampaio, que – como sabemos – era rasgadamente descentralizadora e municipalista (e virá a ser retomada pelo *Governo Provisório* da I República)⁹². A proposta foi apresentada no Parlamento por Afonso Costa, em 14 de Maio. Em vão, pese embora os esforços pessoais de Ferreira do Amaral. Refém do poder real e dos interesses representados no seu Governo de concentração, o Presidente do Ministério não conseguiu ir além de uma revogação parcial das leis da ditadura franquista: manteve inalteráveis a lei do recenseamento eleitoral e a lei eleitoral de 8 de Agosto de 1901 (a “ignóbil porcária”, como lhe chamou João Franco, que visava diminuir a representação parlamentar das minorias); manteve inalteráveis as regras e funcionamento do *Juízo de Instrução Criminal* que continuava, à margem da lei dos tribunais comuns, a fazer prisões arbitrárias e a torturar presos em busca dos alegados cúmplices do regicídio (onde, à

⁹⁰ Idem, *ibidem*, pp. 89-90.

⁹¹ Idem, “As eleições de 5 de Abril” (declarações de Bernardino Machado ao *Le Matin*, e publicadas pel’ *O Mundo*, em 10.V.1908), in *O/III/Política/2*, 2012, p. 105.

⁹² Idem, “Reclamações políticas” (discurso proferido no *Centro Republicano de Belém*, em 3 de Maio de 1908, segundo *A Vanguarda*), in *O/III/Política/2*, 2012, pp. 108-115.

viva força, se pretendia comprometer republicanos); continuou a espionagem à oposição (Bernardino confirmava que a sua casa estava vigiada por vários *bufos*); continuavam a confundir-se os dois erários; os impostos continuavam a onerar mais os pobres do que os ricos, aumentando as desigualdades; o rei era cada vez mais idolatrado (“as mulheres monárquicas beijam-lhe a mão, beatamente”); a reacção clerical era cada vez mais presente e determinante no Paço; e persistia, cada vez mais vincada, a política de *engrandecimento do poder real* (que o Governo de Ferreira do Amaral, na realidade, não conseguiu contrariar, apesar das medidas cosméticas que tomou⁹³). E a partir de Agosto, a perseguição aos opositores ao regime – a pretexto do regicídio e sob a capa da “lei celerada” de 13 Fevereiro de 1896 – “o *gabinete negro* da imprensa” (espécie de conselhos fiscais de imprensa, compostos por delegados do ministério público, que passaram a funcionar, censoriamente, desde Maio de 1907) – multiplicou a sua actividade. Bernardino Machado, no fim desse mês, confessava, indignado, numa das suas intervenções na propaganda eleitoral: “não há liberdades locais; ultimamente mesmo, por toda a parte, as corporações locais deixaram de ser electivas para se reduzirem a meras comissões delegadas do Poder Executivo. A lei eleitoral é a que se sabe, inventada de propósito para reunir todos os serventuários do poder e com eles esmagar o eleitorado livre; e a lei constitucional é, principalmente, a lei da prerrogativa régia, acima de todas as liberdades parlamentares”⁹⁴.

Apesar da sabotagem eleitoral e da subversão e manipulação dos seus resultados pelo Governo e pelos seus acólitos, Bernardino exortava os republicanos a não desistirem desse direito, a participarem no acto eleitoral (apesar de saberem que seria subvertido), advertindo que a autonomia local começava logo no acto eleitoral, estava, inicialmente, nas mãos do eleitor⁹⁵ e que eram as “eleições locais livres” que vibravam “o primeiro golpe no caciquismo e, portanto, na centralização administrativa, na tirania do Estado, [e] no arbítrio monárquico”⁹⁶; além disso, sublinhava Bernardino, as eleições e eleitos para o governo local, preparavam e habilitavam as eleições e os eleitos para o Governo central e era fazendo a

⁹³ Idem, “O Monarquia nova” (intervenção no comício republicano de Benavente, em 23.VIII.1908, segundo *O Mundo*), in *O/III/Política/2*, 2012, pp. 167-172.

⁹⁴ Idem, “Os partidos monárquicos” (intervenção de Bernardino Machado no comício da Nazaré, em 30 de Agosto de 1908, segundo o extracto de *O Mundo*), in *O/III/Política/2*, 2012, p. 183.

⁹⁵ Idem, “Eleições locais” (conferência pronunciada na sede da Comissão Municipal Republicana de Lisboa, em 16 de Outubro de 1908), in *O/III/Política/2*, 2012, p. 211.

⁹⁶ Idem, *ibidem*.

“República local” que se fazia a “República nacional”⁹⁷; por isso, “antes de tudo”, pugnava “pela emancipação política das localidades, pela sua autonomia”, de tal modo que nenhuma delas fosse a inimiga das outras, mas todas, respeitando, mutuamente, a sua independência, convergissem, no mais perfeito consenso, para o funcionamento integral da nação⁹⁸; esta é que era a emancipação da localidade, quando bem entendida. Mas dentro da localidade – advertiu – havia ainda que ter em linha de conta, e como crucial, a emancipação de cada um dos seus concidadãos, a quem pertencia, de direito (fosse quem fosse), “o voto directo na gestão dos negócios locais”, e a emancipação de cada partido, “a quem igualmente de direito pertencia ter nos corpos gerentes uma representação proporcional às suas forças”⁹⁹. Era o exercício de todos estes direitos locais, de toda esta vida política regional, que Bernardino queria que se difundisse, logo na instrução e educação cívica elementares, por todos os membros de cada comunidade¹⁰⁰, com vista a que todos os cidadãos pudessem vir a participar nos negócios públicos. E é esta aspiração que o leva a reclamar a representação proporcional dos partidos, tanto para as eleições municipais como gerais; todos, em sua opinião, deviam ter o direito de virem a ser chamados a governar, e não apenas alguns – como acontecia na maioria dos municípios – que protegiam os ricos e exploravam os pobres, onde também havia uma “lista civil”, e benefícios ostensivos (como estradas, pontes, etc.) para os caciques¹⁰¹.

Note-se a ênfase com que Bernardino Machado valoriza as eleições e o governo locais, como tirocínio para a governação nacional; é uma extrapolação interessante, nunca a fizera tão abertamente com a fazia agora, nem nos tempos em que presidira ao Directório do *Partido Republicano*. Evidentemente que Bernardino Machado, ao fazer aquela extrapolação do local para o nacional, estava a valorizar não tanto os conteúdos da actividade local dos eleitos, mas a sua *participação e exercício* na esfera do poder político, no debate e solução dos problemas que diziam respeito a uma comunidade; era a *escola* política que podiam ser os municípios que Bernardino estava a enfatizar. Mas não uma participação e exercício quaisquer. Participação e exercício dos cidadãos já existiam, como é

⁹⁷ Idem, *ibidem*, p. 202.

⁹⁸ Idem, *ibidem*, p. 210.

⁹⁹ Idem, *ibidem*.

¹⁰⁰ Idem, *ibidem*.

¹⁰¹ Idem, “Campanha municipalista” (conferência proferida, na Amadora, em 23.X.1908), in *O/III/Política/2*, 2012, p. 214.

óbvio, nos municípios monárquicos. O que não visavam eram as *finalidades* que Bernardino reivindicava para essa participação e exercício: a autonomia e emancipação política das localidades (mas convergentes, “no mais perfeito consenso, para o funcionamento integral da nação”); a emancipação cívica e política de cada um dos seus concidadãos (“a quem pertencia de direito, seja quem for, o voto directo na gestão dos negócios locais”), através do exercício de todos os seus direitos locais, que deviam conhecer desde a instrução primária; a emancipação económica das localidades, quer através do equilíbrio do seu orçamento (“nada de *deficit* e nada de novas dívidas!”) quer pela extinção progressiva de todos os monopólios “para que as localidades administrem, cooperativamente, os bens colectivos”; e, por fim, a emancipação religiosa, condição primordial da capacidade própria de iniciativa, do fazer-se a si mesmo, sem outro critério além da experiência e da livre consciência moral.

De pouco adiantou este caderno de intenções de Bernardino Machado; além de não ser ouvido nem pela Monarquia nem pelos republicanos – não só porque não dizia mais do que estava no programa do *P.R.P.* de 1891, mas porque quase passou a ser ostracizado, pelo novo Directório (que lhe era hostil) – também ocorreu a queda do Governo de Ferreira do Amaral (desde que deixou de ter a confiança de Júlio de Vilhena, seu parceiro de coligação). A queda de Ferreira do Amaral provou que um governo monárquico, por mínimo que fosse o seu liberalismo, logo era acusado de “traidor” e desleal à Monarquia e que – como disse Bernardino, no início de Janeiro, ao jornal *República* e, mais tarde, em Maio de 1909 (passado já o Governo de Campos Henriques e em plena governação de Sebastião Teles) – não era possível ser liberal e monárquico em Portugal; Monarquia e Liberdade eram incompatíveis, “inconciliáveis, antagónicas, porque, enquanto uma quer erguer-se, caminhar, progredir, a outra já não pode senão recuar, dissolver-se, morrer”¹⁰².

O Governo de Ferreira do Amaral foi a última esperança de liberalização do regime. Tudo o que veio depois foi pior. Campos Henriques (25 de Dezembro de 1908 – 11 de Abril de 1909), que lhe sucedeu, continuou, por via da “ditadura administrativa”, a política de *engrandecimento do poder real*, abriu as portas do poder ao regresso dos rotativos, à influência do clericalismo e à plutocracia. Foi uma manifesta regressão política. A sua consequência foi o bloco governante cair nas garras da agiotagem e a espoliação fiscal, que provocou a revolta em

¹⁰² Idem, “O último ministério” (artigo publicado no jornal *A República*, de 2.I.1909), in *O/III/Política/2*, 2012, p. 262.

várias localidades (como em Alijó, Murça e Valpaços), ameaçando a coesão nacional, pela guerra civil. Para Bernardino, a Monarquia precipitar-se-ia num abismo, extremamente doloroso e sem retorno, se não parasse o seu centralismo (porque não havia proteccionismo, em sua opinião, que valesse a livre organização das iniciativas locais), estacando esse fermento de rebelião civil pela única via possível: a descentralização. Mas não apenas a descentralização educativa nem esta, prioritariamente. Abandonando, expressamente, a atitude conciliadora de regimes com uma *educação para a liberdade* – que ainda mantinha na “plataforma de acalmação” proposta em Maio de 1908 a Ferreira do Amaral – dirá que “não é verdade que a nossa questão seja só de educação e não de instituições: sem instituições não há educação, como não há química sem laboratório, como não há indústria sem oficina, e medicina sem clínica; e sem instituições livres não há educação liberal”¹⁰³. Bernardino invertera, finalmente, a ordem de prioridades da descentralização. A Monarquia, se queria evitar o seu irremediável colapso, tinha de restituir, de imediato, “a todas as povoações a sua vida local”, emancipar as paróquias, os municípios e os distritos, e ressuscitar a província¹⁰⁴, porque “a descentralização é a paz e a integridade da Nação”¹⁰⁵ e porque “as liberdades locais são a origem histórica das liberdades gerais”¹⁰⁶. Recorda Bernardino Machado que o povo fora, outrora, às Cortes “porque primeiro conquistou as suas imunidades nos municípios”¹⁰⁷; e essa “vital necessidade de autonomia” sentia-a, agora, ainda muito mais, com a actual complexidade da vida social; por isso, com vista a uma maior satisfação das suas reivindicações, o povo até já fazia listas transpartidárias, a nível de eleições locais e grande número de vereações já se tinham juntado à de Lisboa para, num grande congresso municipalista, reclamarem as regalias locais¹⁰⁸. Mas Bernardino clamava no deserto. E continuou a clamar no deserto com o Governo de Sebastião Teles (11 de Abril de 1909-14 de Maio de 1909) – que sucedeu à queda do anterior, em 1 de Abril – general pró-militarista, responsável último da chacina de *5 de Abril*, do Tratado luso-transvaaliano, da pena disciplinar e degredo em Elvas, impostos ao capitão

¹⁰³ Idem, “Liberdade e autonomia” (conferência proferida no 1º aniversário do *Grupo Democrático ‘Juventude Republicana’*, de Lisboa, em 14.II.1909), in *O/III/Política*2, 2012, p. 323.

¹⁰⁴ Idem, “Descentralização administrativa” (intervenção no comício republicano, efectuado na Avenida D. Amélia, em Lisboa, em 21 de Março de 1909), in *O/III/Política*2, 2012, p.352

¹⁰⁵ Idem, *ibidem*.

¹⁰⁶ Idem, *ibidem*, p. 350.

¹⁰⁷ Idem, *ibidem*, p. 350.

¹⁰⁸ Idem, *ibidem*, p. 352.

Tomás Cabreira e que convidara, para a pasta dos Estrangeiros, do seu Governo, um franquista (João Alarcão) que fora ministro da Justiça do Governo de Campos Henriques. Um e outro Governo eram, pois, Governos de continuidade e governos pessoais do Rei, que também, concedia ao último, um adiamento da abertura das Cortes, por três meses. E que a inclinação do Governo para uma política centralista e pró-ditatorial era cada vez mais acentuada, mostra-o o facto do bloco oposicionista (não incluindo, neste, o *Partido Republicano*), alardeando de radical, declarar, pelo seu órgão de imprensa, que não negava ao chefe franquista, Vasconcelos Porto (1855-1924), qualidades para, um dia, ser Chefe de Governo. Esta inclinação não se consumou apenas porque o Governo caiu em 5 de Maio, por causa do tratado luso-transvaaliano ter sido assinado em Pretória, em Abril de 1909, pelo tenente-coronel Garcia Rosado (já no Ministério de Sebastião Teles), sem o *ad referendum* do Conselho de Ministros e sem a autorização do Parlamento (o que violava a Constituição), ainda que com a autorização de Júlio de Castilho, quando foi ministro da Marinha, em 1908. O Governo que sucedeu a Sebastião Teles (Venceslau Lima, 14 de Maio de 1909-22 de Dezembro de 1909), ainda que tenha manifestado a intenção, através do seu chefe, de não ter cor política, “nem mesmo políticos declarados”, enfim, ser um governo “extra-partidário”, tendo, como critério, “governar com a lei, (...) sem exageros reaccionários, e antes com largo espírito de tolerância e liberdade”, a verdade – disse Bernardino Machado, no Centro escolar de Santos (Lisboa), numa sessão realizada em 9 de Maio – é que o seu líder fora escolhido pelo rei, não pela simpatia de que gozava junto da opinião pública ou dos partidos, mas “pela dupla condição regressiva de pertencer aos rotativos e ter sido, entre eles, à excepção de Osório Alarcão, o mais complacente para com o franquismo e seus aliados nacionalistas”. D. Manuel – continuou Bernardino – ao convidar Venceslau Lima, esquecera o seu papel de *poder moderador*, de Chefe de Estado, para ser, ostensivamente, o chefe dos monárquicos contra os republicanos, o árbitro dos destinos de um Estado que só à nação pertencia; e fazendo jus a esta denúncia, em 17 de Maio, com o parecer unânime do Conselho de Estado (de que faziam parte Júlio de Vilhena, Pimentel Pinto, António de Azevedo, Morais Carvalho, António Cândido, Melo e Sousa e Francisco Beirão) adiou, por votação unânime, a abertura das Cortes, para o dia 17 de Julho (ainda que esse adiamento fosse inconstitucional, à luz do art.º 7.º do *Acto Adicional* de 1896). Mais uma vez, o Parlamento era emudecido, mais uma vez, o poder régio chamava a si as prerrogativas (usurpando-as) do poder popular, sublinhando a sua

incompatibilidade com a política de engrandecimento do poder real, o antagonismo irreduzível entre o partido do rei e o partido do povo – como disse Bernardino em meados de Maio. Apesar de constituído por homens liberais – como sublinhou Bernardino em fins de Maio de 1909 – o seu chefe nada tinha de liberal; o rei chamara “um homem de ciência”, talvez convicto de que o país precisava mais de administração do que de política (João Franco pensara o mesmo...). Mas não era possível esquecer, diz Bernardino, que dos três últimos Presidentes do Conselho, do reinado de D. Manuel, Venceslau Lima fora o único “hóspede de D. Carlos, em Vila Viçosa”, durante a ditadura franquista, sendo sua convicção que a sua passagem pelo poder tinha, por objectivo, abrir caminho à transição para uma nova ditadura. Com o adiamento parlamentar – diz, Bernardino, em 10 de Junho – o novo Governo conseguirá impedir a fiscalização dos seus actos pelo Parlamento e a votação das leis constitucionais (que deviam, normalmente, entrar em vigor no dia 1 de Julho); suspender as reformas políticas; manter a mesma Constituição do engrandecimento do poder real, a mesma ignóbil lei eleitoral, o mesmo código administrativo centralista, a mesma lei de imprensa do *Gabinete negro*, o mesmo juízo de instrução criminal, a mesma lei de 13 de Fevereiro 1896, o mesmo regime de ensino (que tanto precisava de ser, liberalmente, reformado); manter dezenas de decretos franquistas que era preciso revogar; suspender as reformas económicas e financeiras, quando quase todas as questões desta ordem eram urgentes (as questões do vinho, dos cereais e da cortiça, a questão piscatória, a questão manufactureira, a questão do proteccionismo à lavoura e à indústria, a da assistência ao operariado, e, finalmente, a questão da extinção do imposto de consumo e a transformação de todos os outros impostos, num equitativo imposto progressivo do rendimento); suspender a resolução dos adiantamentos ilegais à Casa Real (quando era aconselhável, moralmente, a sua rápida e completa liquidação); suspender as reformas militares fundamentais (supressão do sorteio, remissão dos recrutas, estabelecimento do serviço pessoal obrigatório e uso da força apenas como meio de impor a ordem (todas elas medidas indispensáveis à democratização do exército e ao fortalecimento da defesa nacional); suspender a reforma instantânea das leis e dos abusos clericais que ameaçavam não só o poder civil, mas ainda a autoridade e a subsistência do clero secular; e, por fim, suspender a resolução de graves questões internacionais pendentes do Parlamento (como a dos sanatórios da Madeira – que nos obrigava a uma indemnização onerosa ao concessionário, enquanto se não resolvia – o tratado comercial inconcluso de Portugal com a Alemanha e o

tratado luso-transvaaliano)¹⁰⁹. Mas o Governo não se ficou por suspensões, como disse em 31 de Outubro, num comício político Mação: agravou o arbítrio e a opressão das suas medidas políticas, económicas e militares; mancomunou-se, activamente, com os rotativos, com os franquistas e com o clericalismo (de que os nacionalistas eram a expressão política), onde procurou refúgio e socorro; e reatou a política do engrandecimento do poder real de 1894-1896 e de 1906-1907 (em que se extinguíram mesmo os centros monárquicos e cessou a vida colectiva dos partidos – que se transformaram em bandos de caciques e clientelas – “em que se anulou, quase de todo, a vida civil das paróquias; em que se suprimiram as franquias municipais”, em que desapareceram as Juntas Gerais de Distrito, em que se centralizaram todos os poderes locais no Estado e, os deste, nas mãos do Rei, acabando-se com a representação eleitoral, na Câmara dos Pares, e impedindo-a, por todos os modos, até na Câmara dos Deputados, onde o Parlamento passou a ser do Rei)¹¹⁰. Foi esta a política do Governo de Venceslau de Lima – que, como ele mesmo disse, “entre o partido e o Paço, não havia que hesitar a favor deste” – cujos efeitos foram a opressão do povo e o enfraquecimento do poder popular, o agravamento da sua pobreza, o desprezo pela sua instrução, a sobrecarga de impostos e dívidas e, quando ousou contestar ou revoltar-se, os maus tratos, as chacinas e os acutilamentos. A política de engrandecimento do poder real, agravava o divórcio entre a Monarquia e o Povo, inviabilizava a sua reconciliação pela descentralização e pelo cerceamento (quando não liquidação) das franquias locais e potenciava, em contrapartida, a revolução. Esta linha de rumo parecia imparável. Se a ditadura durasse mais algum tempo, Bernardino acreditava que regeneradores e progressistas se tinham passado, “em grande parte, para ela”, o que – diga-se em abono da verdade, como sublinhou –, no seu íntimo, não queriam outra coisa.

O Governo de Veiga Beirão (22 de Dezembro de 1909 a 26 de Junho de 1910), que sucedeu ao de Venceslau Lima, ainda que se tenha apresentado com um programa que pretendia ser “acentuadamente liberal e respeitador das leis” (embora firme na “manutenção da ordem pública”), começou, desde logo, por tentar furtar-se ao controlo do poder legislativo, solicitando, ao Conselho de

¹⁰⁹ Idem, “Adiamento parlamentar e tratado luso-transvaaliano” (intervenção em comício republicano, no Porto, em 10 de Junho de 1909, segundo extracto da *Voz Pública*), in *O/III/Política/2*, pp. 456-458; ver também, idem, “A marcha da reacção” (intervenção no comício republicano de Coimbra, em 20 de Junho de 1909), in *O/III/Política/2*, 2012, pp. 460-464.

¹¹⁰ Idem, “O Partido Republicano e a reacção” (discurso no comício de Mação, em 31 de Outubro de 1909), in *O/III/Política/2*, 2012, p. 496.

Estado, o adiamento da abertura das Cortes, com o argumento de que precisava de tempo para estar por dentro dos problemas da governação cessante; pedido cuja satisfação acabou por obter, depois de algumas divergências no Conselho de Estado, abrindo as Cortes apenas no início de Março. Desta crise ministerial nos dá conta Bernardino Machado no início de Janeiro de 1910. Sem contrapoderes para fiscalizar as alegadas reformas económicas e financeiras que o Governo se propunha fazer, em colaboração com os demais partidos monárquicos, ou seja, com os franquistas e os nacionalistas (clericais), Bernardino temia que essas reformas trouxessem mais do mesmo do Governo anterior, inclusive, para pior, pois Beirão esperava, com elas, “acabar com a política”¹¹¹ e tudo indicava, do ponto de vista de Bernardino Machado, que a marcha do regime era para “um Governo *apostólico*, como no tempo de D. Miguel”¹¹². Mas apesar das intenções reformadoras de Veiga Beirão, o *mesmo* continuou a ser o motor da governação, ou seja, mantinha-se a falta de liberdades constitucionais (todos os poderes do Estado se concentravam ainda nas mãos do Rei), de liberdades corporativas (a mesma tutela opressiva pesava sobre as localidades), de liberdades associativas (as associações políticas, de mais de vinte membros, ainda eram ilegais) e de liberdades públicas individuais (persistia a lei de imprensa com o seu gabinete negro, e os comícios e as manifestações colectivas dependiam do arbítrio ou capricho governativo); nem as liberdades civis – sublinhou Bernardino – tinham já garantias, deixando de se falar na reforma do juízo de instrução criminal e na derrogação da lei de 13 de Fevereiro de 1896 (e, pior ainda, aplicavam-se todos os dias essas armas odientas contra o povo republicano); o *deficit* público agravava-se e não se cuidara da reforma das nossas finanças; as relações entre o capital e o trabalho eram menosprezadas (como mostrava o corte na dotação ao Tribunal de Árbitros Avindores); a monarquia não pensava na assistência aos menores, mulheres e inválidos; o analfabetismo continuava a alastrar, “vergonhosamente”, fazendo de cada criança um “egoísta” e um futuro “déspota”; e a todas estas questões de perturbação e descalabro, havia que acrescentar ainda uma outra – a questão religiosa – levantada pelo regime, que procurava fanatizar as almas simples, para lhes erradicar “os sentimentos liberais e patrióticos” e voltar o povo contra aqueles que defendiam as suas liberdades, ou

¹¹¹ Idem, “A lógica dos acontecimentos” (conferência efectuada no Centro Democrático Rodrigues de Freitas, no Porto, segundo *O Mundo*, de 10.I.1910), in *O/III/Política/2*, p. 530.

¹¹² Idem, *ibidem*, p. 531.

seja, os republicanos¹¹³. Sintoma expressivo da continuidade desta política *centralista* e de *engrandecimento do poder real* foi o assalto que o Governo de Veiga Beirão mandou fazer à Câmara de Lisboa – sobre o qual Bernardino discorreu, amplamente, em meados de Abril – para nela instalar a bandeira nacional, por ocasião do aniversário do rei, como sempre fora costume. A polícia, por ordem do Governo, assaltara, no dia 17 de Março, a Câmara Municipal de Lisboa, intimando o seu presidente, Anselmo Braamcamp Freire, por um despacho do mesmo dia, do auditor administrativo, que a deliberação da Câmara de 2 de Dezembro de 1909, que fixara os dias normais de embandeiramento e iluminação dos Paços do Concelho (que seriam 1 de Janeiro – abertura solene do Parlamento – o aniversário do Chefe de Estado e a data da Restauração de Portugal, havendo apenas excepções, a esta deliberação, para casos de manifesto regozijo nacional) – ficava suspensa. Esta suspensão decorria de um recurso que o secretário-geral do Governo Civil, na qualidade de representante do ministério público, e em cumprimento de instruções recebidas, interpusera, para a auditoria do contencioso administrativo no distrito de Lisboa, sobre a deliberação de 2 de Dezembro; no recurso pedia-se não só que a deliberação camarária fosse anulada, mas que fosse suspensa nos termos do artigo 337º do Código Administrativo; suspensão porque, alegadamente causava “dano irreparável à autoridade da lei e prestígio do Governo”. É que se a deliberação não fosse suspensa, a vereação da Câmara não deitaria luminárias na noite de 17. Para que tal não acontecesse, o auditor proferiu despacho sobre o recurso supracitado, no dia 17 (exactamente, no dia anterior ao embandeiramento e luminárias de 18), deferindo-o (baseado na “palavra” do Governo) e, conseqüentemente, suspendeu a deliberação de 2 de Dezembro de 1909, da Câmara Municipal de Lisboa e intimou-a a embandeirar o edifício e a acender as luminárias. A verdade é que não havia qualquer ofensa à lei (pois não havia lei sobre o assunto) nem “dano irreparável” para o Governo, por não haver bandeirinhas nem luzes na Câmara Municipal de Lisboa. Mas estas razões de nada valeram e a Câmara foi restituída, ainda que provisoriamente, à situação anterior à da sua deliberação de 2 de Dezembro (suspensa por aquele despacho). Braamcamp Freire tomou, então, a iniciativa de saber se havia qualquer resolução anterior do município sobre o assunto deliberado (e não havia), consultou os seus colegas vereadores, e considerando

¹¹³ Idem, *ibidem*, pp. 533-538; ver tb. “Monarquia ou República? Fala o sr. Bernardino Machado” (in *O Imparcial*, Lisboa, 15.I.1910), in *O/III/Política/2*, pp. 541-542; idem, “[O Juízo de Instrução Criminal]” (entrevista concedida ao *Século* em 24.I.1910), in *O/III/Política/2*, 2012, pp. 545-546.

que não havia lei alguma que autorizasse a despesa da iluminação dos Paços do Concelho Municipais, resolveu não acatar a ordem do auditor administrativo e não ordenar a sua iluminação, no dia 18 (que o Governo pretendia iluminados para celebrar o juramento do príncipe herdeiro), até que a Câmara, na sua próxima sessão, tomasse conhecimento do assunto e deliberasse o que entendesse, por mais conveniente, para qualquer caso semelhante e futuro. Ainda que Bramcamp Freire não tenha mandado iluminar os Paços do Concelho – por não ter poderes para efectuar essa despesa (nem a isso a lei o obrigar) e por não querer proceder “ditatorialmente”, ou seja, sem consulta e voto dos vereadores da Câmara (que não fora ouvida para o efeito que pretendia o Governo) – a verdade é que o Governo considerou-se, gravemente, ofendido e, por isso, mandou cercar o Palácio Municipal, entrou nele e abriu o contador que dava iluminação para a coroa, ao mesmo tempo que bombeiros, sobre escadas *Magyrus*, fizeram iluminar os renques de bicos de gás que se encontravam no exterior do edifício! Enfim, o Governo tomou de assalto, como quis, a Câmara – dado que não respeitou a deliberação dos eleitos que a governavam – e iluminou-a para dar satisfação aos seus sentimentos de regozijo pelo juramento do príncipe herdeiro; foi, na óptica de Bernardino, um acto de salteadores¹¹⁴. O Governo pretendeu desculpar-se do assalto, alegando que o praticara sem afronta, limitando-se a mandar escalar as janelas e a invadir o átrio do município. Ora, para Bernardino, como disse em meados de Março, ainda que o assalto tenha sido feito para iluminar o Paço municipal em celebração do juramento do príncipe herdeiro, a verdade é que o desacato à Câmara Municipal de Lisboa foi “mais um golpe da reacção monárquica contra as imunidades populares”¹¹⁵, mais um lance de hostilidades do regime para com o povo e a nação, de tal modo que ou esta acabava com o regime ou este acabava com ela. A monarquia mostrava, uma vez mais – disse Bernardino – que não havia transição possível entre ela e a República: os seus Governos (de João Franco a Veiga Beirão) tinham mantido, de pé, “quase todos os decretos ditatoriais e todas as leis de excepção do reinado anterior” (ao ponto de um franquista se vangloriar de que, só com essa legislação os governos que lhe sucederam e o combateram, mantiveram a normalidade

¹¹⁴ Idem, “[Significado do assalto monárquico à Câmara de Lisboa]” (intervenção de Bernardino Machado, na inauguração da sede da Comissão Municipal Republicana, do Centro Guilherme Braga e da Comissão Paroquial, de Vila Nova de Gaia, segundo *O Mundo*, de 4.IV.1910), in *O/III/Política/2*, 2012, p. 585; ver, sobre este assalto à Câmara Municipal de Lisboa, o relato d’*O Mundo*, de 19.III.1910, pp. 1-2.

¹¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 586.

constitucional); derrubara a sua única ponte – o Governo de Ferreira do Amaral – acusando-o de traidor ao regime, ele, que tudo fizera para aprovar os adiantamentos ilegais à Coroa e aumentar a lista civil (além de, em grande parte, se manter fiel à legislação franquista); utilizou dois ministérios (Campos Henriques e Sebastião Teles), “ponderadamente liberais” ou seja, formalmente liberais, mas dependentes, de facto, do arbítrio régio, para solucionar, sem a fiscalização parlamentar, questões que comprometiam a seriedade e isenção do regime aos olhos da opinião pública – como a indemnização ao príncipe Hoehnloe, pelo sanatório da Madeira e o subsídio de 2.000 contos à Companhia Vinícola do Sul; forjou um Governo “apolítico”, o de Venceslau Lima, para – sem fiscalização parlamentar – consumir, de facto, o vexatório tratado luso-transvaaliano, do interesse da plutocracia britânica; e, finalmente, pretendeu dar “um simulacro liberal” de Presidente de Conselho e de Ministro sem pasta, na pessoa de Francisco Veiga Beirão (1841-1916), que já se preparava para derrubar¹¹⁶. Monarquia e poder pessoal tinham-se tornado sinónimos. Conclusão que não surpreendia Bernardino, pois desde o regicídio, ainda não tínhamos tido um Ministério organizado por indicação do Parlamento; todos os governos tinham sido nomeados e demitidos, “despoticamente”, pelo Rei. («*os meus ministros*», eis o que desde muito cedo aprendera D. Manuel II a dizer); também o Poder Legislativo era seu, porque a Câmara dos Pares permanecia, toda ela, de nomeação régia; e, de facto, não o era menos a Câmara dos Deputados, pois não só a adiava quando queria, mas até a dispensava, quando queria ver solucionados problemas sem fiscalização parlamentar (como acontecera com o Tratado luso-transvaaliano); e se o poder judicial ainda não estava, inteiramente, submetido ao Poder real – como na ditadura franquista – contornava a sua frágil autonomia com auditorias administrativas (como a que se fizera, recentemente, à Câmara de Lisboa) – invocando a autoridade do rei e não da lei, para fundamentar as suas sentenças – e com as arbitrariedades do Juízo de Instrução Criminal.

Com esta política de engrandecimento do poder real, era previsível, como veio a acontecer, que quando o Governo de Veiga Beirão pediu em 23 de Março, um novo adiamento da abertura das Cortes Gerais, para o dia 1 de Junho, este lhe tenha sido concedido, ao abrigo do artigo 110 da *Carta Constitucional*, pelo Conselho de Estado, apesar de alguma resistência minoritária que nele surgiu

¹¹⁶ Idem, *ibidem*, 586-89; e idem, [Reedição do franquismo] (conferência de Bernardino Machado na inauguração do Centro Republicano de Pontevel, segundo *O Mundo*, de 11.IV.1910), in *O/III/Política/2*, 2012, pp. 592-596.

(votaram contra o adiamento Pimentel Pinto, Júlio de Vilhena e Melo e Sousa), mas com o agrado do Rei (que o assinou em 13 de Abril). Bernardino Machado, sempre tão afoito à divisão dos poderes e às suas prerrogativas e desafecto ao poder *pessoal*, combateu, asperamente, este adiamento. Mas Veiga Beirão pouco tempo se manterá no Poder apesar do apoio clerical-nacionalista e franquista e, ainda, do apoio dos progressistas de José Luciano de Castro. Na sequência dos escândalos do “caso Hinton” e das irregularidades e eventuais fraudes detectadas no *Crédito Predial* (que provocou várias prisões e ao qual estava ligado o nome do chefe do *Partido Progressista*, José Luciano, do qual dependia o Governo de Beirão) pediu a demissão; simultaneamente, pediu ao Chefe de Estado, a dissolução das Câmaras, pedido que lhe foi recusado, tendo o rei, depois de ouvir os pareceres de Teixeira de Sousa, José de Alpoim, Campos Henriques, Jacinto Cândido e Vasconcelos Porto sobre a crise governamental, convidado Júlio de Vilhena a formar “um Governo de concentração de todos os partidos monárquicos” (convite que recusou por não aceitar formar um Governo cujos membros não saíssem da maioria parlamentar). Em alternativa, o rei convidou Teixeira de Sousa, que fora eleito chefe do *Partido Regenerador*, em meados de Janeiro, e se comprometera, publicamente, a não recorrer a qualquer ditadura (porque suspendia o sistema parlamentar), a defender a existência de Pares electivos, a não recorrer ao adiamentos de abertura das Câmaras, a defender os círculos plurinominais e uninominais, para dar representação às minorias (era o sistema da lei de 21 de Maio de 1884), a defender a reforma da nefasta lei de 13 de Fevereiro de 1896, a retirar atribuições de julgamento ao juízo de instrução criminal e, finalmente, a defender a restauração da lei de imprensa de 1866.

Esta escolha régia, que deixou os regeneradores contentíssimos e, em contrapartida, “irritadíssimos”, os clericais, os franquistas e os progressistas, não era tão *liberal e tolerante*, como pretendeu fazer crer, à opinião pública, o chefe regenerador, na entrevista que concedeu em 28 de Junho a *O Mundo*, pois num passado político recente, já dera provas inequívocas de se acomodar, facilmente, aos desejos régios (como no caso dos adiantamentos à Casa Real e no caso Hinton). Apesar do Conselho de Estado ter votado a favor da dissolução das Cortes e pela convocação de eleições num período máximo de três meses, Bernardino disse não ter ilusões quanto ao malogro das mudanças que este Governo pretendia introduzir. Em sua opinião, como disse no início de Julho, só uma mudança de instituições podia ir de encontro das aspirações nacionais; a Nação estava desenganada quanto aos partidos e quanto aos governos monárquicos; não se podia ser, tibiamente, a

favor da liberdade (como fora o Governo de Ferreira do Amaral), mas a favor ou contra ela (e a monarquia rotulava de traidores os que estavam ao lado da liberdade); a questão política – em sua opinião – era, pois, clara: liberais *versus* antiliberais; e como no número daqueles já não se podiam incluir os monárquicos – sob pena de serem tidos por traidores ao regime – os liberais reduziam-se aos republicanos; a questão política era, pois, República (liberdade) *versus* Monarquia (reacção). Esta bipolaridade enraizara-se de tal modo, nos próprios monárquicos, que – disse Bernardino – qualquer Governo monárquico que tomasse qualquer medida liberal (como fora o caso do Governo de Ferreira do Amaral e agora o de Teixeira de Sousa) era denunciado por eles como uma ameaça para a Monarquia e suspeito de conluíus com o *P.R.P.* Por isso Bernardino tinha boas razões para não acreditar nas realizações do Governo de Teixeira de Sousa: quem, no actual reinado de D. Manuel II, combatera pelas liberdades fora apenas o *Partido Republicano* (e não o *Partido Regenerador*, cujo chefe era o Presidente do Ministério); quem combatera invariavelmente, “o arbítrio régio dos adiamentos e das dissoluções parlamentares e das nomeações e demissões ministeriais”, fora da acção dos representantes da Nação, fora apenas o *Partido Republicano*; quem “formulou a proposta da acusação da ditadura e dos ditadores” fora o *Partido Republicano*; quem atacou sempre a lei eleitoral vigente, “reclamando o sufrágio universal, a representação proporcional e todas as garantias do voto livre” fora o *Partido Republicano*; quem sempre pugnara pela reforma administrativa e pelas autonomias locais, fora o *Partido Republicano*; como a este se ficou a dever a realização dos “Congressos Municipalistas”; quem “combateu o aumento da lista civil e a liquidação tortuosa dos adiantamentos ilegais à Casa Real” foi o *Partido Republicano* (enquanto o *Partido Regenerador* votou a favor da proposta de lei do Governo); quem fez as campanhas contra o Tratado do Transvaal, que feria, a um tempo, os nossos direitos e interesses coloniais, fora o *Partido Republicano* (e não o *Regenerador* que veio a ser um dos acataram o adiamento parlamentar que tinha por fim tornar esse Tratado um facto consumado e irrevogável); quem fez o cortejo anticlerical de 2 de Agosto (promovido pela *Associação do Registo Civil* que juntou cerca de 40000 pessoas, na avenida D. Amélia em Lisboa e foi presidido por Miguel Bombarda, recém filiado no *P.R.P.*) foram os republicanos; quem fez “a campanha parlamentar contra as concessões de favor a Hinton” foram os republicanos; quem fez a campanha contra o juízo de instrução criminal, foram os republicanos; quando os republicanos apoiaram as “intenções liberais” do Governo de Ferreira do Amaral, não se ouviu uma voz, a seu favor, da parte do *Partido Regenerador*; e quando os republicanos pro-

puseram, no Parlamento, uma acusação contra a ditadura franquista, os regeneradores colocaram-se ao lado dos que a absolviam; e quando o Governo de Veiga Beirão desacatou a Câmara Municipal de Lisboa, impondo-lhes as luminárias, em 18 de Junho, o *Partido Regenerador* não se pôs ao lado dos direitos do município, mas da autoridade do rei¹¹⁷. Para Bernardino, portanto, quem sofrera, até então, com as “leis liberticidas” dos Governos do reinado de D. Manuel tinham sido não os monárquicos (que delas se tinham, antes, alimentado) mas os republicanos, porque elas foram feitas contra estes¹¹⁸. Por tudo isto, ainda que o Governo de Teixeira de Sousa promettesse reformas liberais e invocasse, em prol da sua linha de rumo, as tradições de Fontes, Sampaio, Barjona, Bernardino não acreditava nele; também Veiga Beirão, ao entrar para o Governo, invocara Passos Manuel e o *Pacto da Granja*, e depois foi o que se viu. Ao menos seria desejável que o Governo de Teixeira de Sousa não agravasse, na sua execução, as leis liberticidas do regime, e reparasse, se possível, os seus agravos; mas nem isso, disse Bernardino, parecia disposto a fazer: já dissolvera a Câmara dos Deputados, sem primeiro se apresentar perante ela; já nomeara “antigos eleicoeiros”, como Governadores civis, tornando, na prática, ainda pior a lei eleitoral existente; acabara de confiar um alto cargo de influência política local ao juiz administrativo que, tantas vezes, contestou os direitos da Câmara Municipal republicana de Lisboa, piorando, ainda mais, uma lei administrativa que já era má; conseguiu tornar ainda pior o juízo de instrução criminal, mantendo, sem fim à vista, o processo do regicídio – favorecendo, deste modo, a continuação da campanha da reacção que nele pretendia envolver os republicanos – não pondo termo às “revoltantes torturas inquisitoriais aos membros das associações secretas” e mostrando-se incapaz de propor uma “amnistia a todos que estão sofrendo as lastimosas consequências desse processo”¹¹⁹. Ao proceder deste modo, o Governo – diz Bernardino – estava na lógica da sua legitimidade, que não era a da opinião pública, livremente, expressa nas urnas, mas a da sua nomeação pelo rei, que “governava, soberanamente, os partidos”¹²⁰. Fossem qual fosse as suas intenções restauracionistas e liberais não tinha outro caminho a seguir senão o de engrandecer o poder real. Por isso – disse Bernardino, numa notável conferência proferida no Centro António José de Almeida, no início de Julho de

¹¹⁷ Idem, “[A República e as liberdades]” (intervenção no comício republicano de Lisboa, segundo *O Mundo*, de 7.VII.1910), in *O/III/Political/2*, 2012, pp. 641-643.

¹¹⁸ Idem, *ibidem*, p. 642.

¹¹⁹ Idem, *ibidem*, p. 643.

¹²⁰ Idem, *ibidem*.

1910 – o que víamos era, de um lado, uma monarquia “emocional, clerical, em que não há Governo de princípios, nem mesmo de interesses, mas só de paixões”; e do outro, um povo que luta, também, com paixão, mas abnegada e humanamente, pelo bem comum, pela felicidade das suas famílias e da sua Pátria¹²¹. Esta oposição ou se resolvia, pacífica e justamente – porque a *Monarquia nova* regressara, “em tudo”, ao regime sinistro da *Monarquia velha* e não só “não revogou a sua obra liberticida, mas fez pior: aplica, rancorosamente, as suas leis” – ou era de recear que “a Nação se lançasse na Revolução” (e não porque o *P.R.P.* a incitasse a isso)¹²². Sabemos que nenhuma destas soluções era, *exclusivamente*, verdadeira, porque ambas estavam em curso. Numa primeira etapa, os republicanos foram às eleições de 28 de Agosto e elegeram 15 deputados (dez por Lisboa; três por Setúbal; um por Santarém; e um por Beja), abrindo, finalmente, as portas à República, que Estêvão de Vasconcelos chamou (segundo Bernardino) “uma República ideal socializante”: uma República de “princípios”, onde, à política (democrática), se subordinasse a economia; descentralizada e reabilitadora das franquias locais; tolerante e neutra em matéria confessional (a nível do Estado); empenhada no ensino (embrião da cidadania) elementar e profissional; outorgando direitos civis e políticos à mulher; respeitadora da propriedade (mas hostil aos monopólios, à plutocracia, à agiotagem e ao absentismo agrícola); criadora de mecanismos de protecção e assistência social às classes trabalhadoras, às crianças, mulheres e inválidos; procurando harmonizar o capital e o trabalho (mas respeitando o direito à greve) e aliviando as classes mais desfavorecidas de contribuições e impostos (em especial do consumo); e numa segunda etapa, fizeram a revolução em 5 de Outubro de 1910. Até que ponto este movimento acentuou a sensibilidade e as ideias descentralizadoras e municipalistas de Bernardino Machado?

5. Bernardino Machado, ministro dos Negócios Estrangeiros (e, durante algumas semanas, ministro interino da Justiça) do *Governo Provisório* da I República, acreditava (além de estar no programa do *P.R.P.*, de 1891), que a autonomia dos cidadãos implicava o estabelecimento de várias medidas emancipatórias (a nível religioso, político e económico), e que a democratização das localidades (condição da democratização da República), era um processo que passava pela renúncia do Estado ao papel tutelar e onipotente que até aí desempenhara, de modo *pessoal* e

¹²¹ Idem, “[O P.R.P. e a reacção clerical]” (conferência proferida por Bernardino Machado no Centro Dr. António José de Almeida, segundo *O Mundo*, de 4.VII.1910), in *O/III/Política/2*, 2012, pp. 630.

¹²² Idem, *ibidem*, p. 639.

asfixiante (passando a ser o de regulador, de referência de princípios, de auxiliar e de prestador de serviços “nacionais”), pela reforma da instrução elementar no sentido do *self-government* a partir da “lição das coisas”, e pelo reforço da descentralização e concomitante atribuição de amplos direitos e competências aos municípios e paróquias. E, efectivamente, foram muitas as medidas tomadas pelo Governo Provisório, para deslocar para o cidadão, a *auto-determinação* da sua vida pessoal, religiosa, política e económica: a laicização da instrução elementar e a sua orientação no sentido da lição das “coisas”; a liberdade de crenças e cultos (sob a jurisdição do poder civil), a obrigatoriedade do registo civil (que veio livrar os cidadãos da tirania do padre, desde o baptismo até à morte), a abolição do juramento religioso nos actos públicos, o decreto do divórcio (lei de 4 de Novembro de 1910) que devolveu aos cidadãos a sua vontade e direito de estarem juntos ou não, a lei da separação do Estado das Igrejas, a abolição dos privilégios hereditários como critério de mérito, a liberdade pensamento, reunião e associação, a liberdade de imprensa, as “leis de família” (27 de Dezembro de 1910), a lei da liberdade de imprensa, a abolição dos tribunais de excepção e extinção do Juízo de Instrução Criminal (dec. nº 15, 21 de Outubro de 1910), a elaboração de uma nova lei eleitoral que garantia a todo o cidadão o direito de exprimir, livremente, a sua vontade, o estabelecimento do direito à greve, a reforma das rendas de casa, do imposto predial, uma nova lei do inquilinato, a abolição do imposto de consumo em Lisboa, legislação assistencial a favor dos mais carenciados (pobres e alienados), combate aos monopólios, etc.; mesmo a acusação feita ao *Governo Provisório*, por alguns responsáveis republicanos (como o *Directório* do Partido, o grupo d’*A Lucta*, de Brito Camacho, os revolucionários “machadistas” e os *dissidentes progressistas*, convertidos ao novo regime), que o Governo exercia o poder, *ditatorialmente* – porque exorbitava das competências que cabiam a um Governo revolucionário – não tinham fundamento, como demonstrou Bernardino, no início de Dezembro de 1910, ao sublinhar que o *Governo Provisório* nunca fora além do prometido pelo programa do P.R.P. de 1891 e pela propaganda republicana anterior ao 5 de Outubro de 1910, sempre tivera um grande apoio popular e estava em preparação uma nova lei eleitoral e uma grande reforma administrativa, descentralizadora¹²³. E Bernardino, nesse mesmo mês de Dezembro, perguntava aos

¹²³ Idem, “[O que fez e tem de fazer o Governo Provisório]” (discurso proferido por Bernardino Machado, ministro dos Negócios Estrangeiros, na inauguração dos retratos de Miguel Bombarda e Cândido dos Reis, no Centro Republicano Andrade Neves, segundo *O Mundo*, de 5.XII.1910), in *Obras, III. Política, tomo III*, coordenação científica de Norberto Ferreira da Cunha, Edições Húmus Lda. e Câmara Municipal de Vila Nova de Famalicão, 2013, p.22. Doravante citaremos esta obra de Bernardino Machado pela sigla *O/III/Política/3*.

críticos do *Governo Provisório*, se não seriam medidas de *descentralização* democrática, tendo em vista criar condições para a autonomia moral e material dos cidadãos, a instrução primária (universal e gratuita) e as medidas de “emancipação” religiosa económica e política, promulgadas pelo *Governo Provisório*¹²⁴. Aliás, ainda neste mesmo mês, Bernardino voltava ao assunto, mas mais acutilante e preciso: era necessária uma lei administrativa que acabasse com as opressões locais, que desse ao município e à paróquia “o direito de respirar livremente”, para que se criassem condições para a educação do cidadão para a vida pública, “de modo a permitir-lhe poder, um dia, seguindo a escala política, ser o representante da nação, com legítimo direito e provada competência, fazendo-se uma benéfica renovação dos homens do Governo”¹²⁵. Foi este “basismo popular” e democrático, sempre partilhado e incentivado por Bernardino, que levou o *Governo Provisório* a repor, em vigor, em 13 de Outubro de 1910, com pequenas alterações, o *Código Administrativo* de 1878, profundamente descentralizador, de Rodrigues Sampaio (e, para o contencioso administrativo, parte do *Código Administrativo* de 1896, de João Franco), indo ao encontro do programa do *P.R.P.* de 1891, elaborado por Teófilo Braga, que previa uma República assente numa federação de municípios e a nomear, em 25 de Outubro, uma Comissão para a elaboração de um novo *Código* – da qual faziam parte Jacinto Nunes (o paladino do municipalismo dentro do Partido), como seu presidente, Francisco António de Almeida, José Maria de Sousa Andrade, Francisco José Fernandes Costa e António Macieira – que foi apresentado às *Constituintes*, em 15 de Agosto de 1911, por António José de Almeida (ainda que não tenha sido aprovado nem o será nunca, ficando reduzido a um diploma – correspondente a 2/3 do *Código* – sobre a “organização, funcionamento, atribuições e competências dos corpos administrativos”, aprovado por lei do Governo de Afonso Costa, de 7 de Agosto de 1913, que o regulamentou, por uma outra lei de 23 de Junho de 1916). Este malogro do *Código* apresentado às *Constituintes*, por António José de Almeida, terá sido, também, uma grande decepção para Bernardino que, no início de Abril tinha manifestado grande esperanças que viesse a ser publicado ainda antes das próprias *Constituintes*¹²⁶, tanto mais que, sempre que Bernardino

¹²⁴ “Uma festa democrática no Monsanto. Uma festa democrática. O sr. dr. Bernardino Machado visita o lugar de Monsanto. Faz a apologia de um Governo de união republicana”, in *O Mundo* (Lisboa), Ano 12, n.º 3960, 25.IX.1911, pp. 1-2.

¹²⁵ Idem, “[Medidas a tomar pelo Governo Provisório]” (discurso de Bernardino Machado, in *O Mundo*, de 12.XII.1910, p. 2), in *O III/Política*/3, 2013, p.33.

¹²⁶ “Os Acontecimentos da Semana. Palavras do sr. dr. Bernardino Machado aos jornalistas estrangeiros”, in *O Mundo* (Lisboa), Ano 11, n.º 3742, 1.IV. 1911, p. 5.

teve oportunidade, salientou a importância da descentralização e da autonomia dos municípios para a democraticidade e consolidação da República. Citemos, a título de exemplo, a ênfase que pôs, numa das suas reuniões semanais com a imprensa estrangeira, em Abril de 1911, na informação dada sobre o empenho e voluntarismo com que os municípios se queriam administrar, autonomamente (destacando-se, em toda a parte, o seu cuidado pela higiene, pela instrução e pelos melhoramentos materiais)¹²⁷; na satisfação que lhe proporcionava saber da constituição de “ligas” para o desenvolvimento regional (“no Porto acabava de se criar, com recursos especiais, a Junta Autónoma das obras da cidade”); assim como não deixou de assinalar, em Fevereiro de 1911, o empenho das Juntas de Paróquia na criação de escolas, cantinas e balneários para crianças, reclamando todas a instrução, inteiramente, gratuita, sem taxas de exames e de certidões¹²⁸, o que indiciava que o tempo do Estado-Providência, todo-poderoso, passara (mas não as obrigações “nacionais” do Estado)¹²⁹.

Manteve-se este interesse de Bernardino pela descentralização e pelas municipalidades nas *Constituintes*? Explicitamente, *não*, ou seja, Bernardino, ainda que interveniente no debate do projecto de *Constituição* – apresentado, em 3 de Julho, por Magalhães Lima, Presidente da Comissão que o redigiu – absteve-se de o fazer, sempre e quando esteve em causa a discussão do papel dos Municípios na estrutura orgânica do Estado. Efectivamente, o supracitado projecto estabelecia que o Poder Legislativo seria exercido por dois órgãos – um *Conselho Nacional* e um *Conselho dos Municípios* (art. 6º) – que formavam conjuntamente o *Congresso*, cujos membros seriam representantes da Nação e não dos círculos ou “municipalidades” que os elegeram (art. 6º, §1º). Segundo o art. 7º, “o *Conselho Nacional* seria eleito por sufrágio directo e o *Conselho dos Municípios* pelos vereadores em exercício à data da eleição, e ambos nos termos e pela forma que a lei determinar”; e no § 1º deste artigo dizia-se: “os membros do *Conselho Nacional* denominam-se Deputados do Povo e os do *Conselho dos Municípios* Deputados dos Municípios. Os primeiros não podiam ser eleitos contando menos de vinte e cinco anos de idade e os segundos menos de trinta e cinco. Cada província elegia, no Continente Europeu, cinco Deputados dos Municípios; nas ilhas adjacentes, cada arquipélago, dois; no ultramar, cada pro-

¹²⁷ “A recepção aos jornalistas estrangeiros. O que disse o sr. Dr. Bernardino Machado”, in *O Mundo*, (Lisboa), Ano 11, n.º 3694, 12.II.1911, p. 2.

¹²⁸ Idem, *ibidem*.

¹²⁹ Idem, *ibidem*.

víncia, um”. O *Conselho dos Municípios* seria eleito por seis anos e sempre que houvesse de se proceder a eleições gerais para o *Conselho Nacional*, o *Conselho dos Municípios* seria renovado em metade dos seus membros (art. 17º); competia, privativamente, a este *Conselho* aprovar ou rejeitar, por votação secreta, as propostas de nomeação dos governadores gerais ou comissários da República, para as províncias do Ultramar, e dos juizes do Supremo Tribunal de Justiça (art.18º). Os primeiros deputados dos Municípios seriam em número de 52, eleitos de entre os deputados à *Assembleia Nacional Constituinte* (§1º do art. 72º). Como sabemos esta estrutura orgânica municipalista da Constituição não colheu os votos da maioria dos Constituintes, ainda que o projecto tivesse sido, ampla e longamente, debatido – e por arrastamento a questão do *municipalismo* – por José de Castro, Teófilo Braga, João de Meneses, Djalme de Azevedo, António Maria da Silva, Celestino de Almeida, João de Freitas, Miranda do Vale, Jacinto Nunes, Adriano Pimenta, etc. Mas sem a contribuição de Bernardino Machado. Aparentemente, é uma abstenção surpreendente. Mas recorde-se que Bernardino Machado, entrevistado, por mais de uma vez, entre Maio e Agosto de 1911, sobre a Lei Fundamental também foi *quase* omissos quanto ao papel que podiam ter os municípios na estrutura orgânica do Estado republicano: disse que qualquer *Constituição* devia ter em consideração as nossas “tradições políticas” (que, no seu entender, iam no sentido do reforço do poder popular, representado pelo Parlamento); que devia estabelecer o parlamentarismo e o bicamaralismo; limitar as prerrogativas do Chefe de Estado, eleito pelo Congresso (e não, directamente, pelo voto popular), com um mandato temporário e sem o direito de veto sobre o órgão que o elegia; ser uma Constituição amplamente liberal, garantindo a liberdade a todos os cidadãos – “a fórmula mais perfeita da garantia dos direitos individuais” (Julho de 1911) – ter o Poder Executivo dois presidentes (o do Ministério e o da República) e o Congresso, duas Câmaras electivas: uma, a dos Deputados, representativa dos interesses de classe e eleita por sufrágio universal; a outra, o Senado, ser representativa das “corporações administrativas” e “territoriais” (desde a paróquia, aos municípios, distritos e províncias) e, também, da própria Câmara de Deputados, “pelo que não era da opinião que se desse, à Câmara Alta, “exclusivamente, o nome de Conselho de Municípios”¹³⁰. E por

¹³⁰ Idem, “[Entrevista sobre a futura Constituição da República]” (*O Mundo*, Lisboa, 20.VII,1911, p. 1), in *O/III/Política*/3, pp. 184-191.

aqui se ficou a alusão de Bernardino ao papel dos municípios na organização do Estado republicano.

Ora eu creio que uma só razão justifica que se tenha alheado do debate, em 1911, em volta do papel dos municípios na estrutura orgânica do Estado republicano: a sua descrença num municipalismo, forjado e imposto, de “cima para baixo” e, inicialmente, exercido, por deputados extraídos das *Constituintes*, inquinados dos vícios do antigo regime; e, portanto, uma pseudo-representação municipalista no Congresso. Sem um novo código administrativo, descentralizador e municipalista – pensava Bernardino – o que se pretendia fixar na Lei Fundamental sobre o papel dos municípios na estrutura orgânica e no funcionamento do Estado, eram meras formalidades legais. Não há aqui, da sua parte, uma manobra dilatória sobre o papel dos municípios na política. Senão vejamos a posição de Bernardino Machado sobre a descentralização, quando fez parte do Senado, a partir de Outubro de 1911, durante os sucessivos governos do “bloco” (republicanos “conservadores” – como disse António José de Almeida – desafectos à facção de Afonso Costa, ao próprio Bernardino e à política do *Governo Provisório*) até à sua ida para o Brasil, como ministro de Portugal, em Julho de 1912. É verdade que durante a vigência dos três Governos do “bloco” (João Chagas, Augusto de Vasconcelos e Duarte Leite) as preocupações políticas de Bernardino Machado se centraram na crítica à inconstitucionalidade de formação desses Governos (por não “saírem” do Parlamento), na defesa da “unidade” do *Partido Republicano*, na continuidade e conclusão da obra do *Governo Provisório* (que tomou sempre como referência matricial e substantiva), na denúncia dos conspiradores anti-republicanos (sobretudo os que estavam instalados além-fronteiras) e na análise das causas do seu aumento e das suas incursões em território português, na crítica à repressão sobre o operariado, em Lisboa, por parte do Governo de Augusto de Vasconcelos (fins de Novembro de 1911) e no subsequente “estado de sítio” que decretou (criando tribunais militares para julgar os agitadores), na severa crítica à precoce fragmentação político-partidária do *P.R.P.* (1912), na defesa da sua honorabilidade moral e política – posta em causa por deputados do “bloco” e ex-dissidentes progressistas, levantada por causa do “caso” Batalha Reis (diplomata que alegadamente teria beneficiado, mas que veio a demonstrar-se ser uma falsidade) – e, finalmente, no seus apelos à implantação de medidas económicas tomadas em defesa dos trabalhadores e à “republicanização da província”. Portanto, a problemática da descentralização é periférica às suas principais preocupações políticas ou está mesmo ausente destas – durante

os Governos do “bloco”. Todavia, se atentarmos nas suas considerações sobre o programa do I Governo Constitucional, verificamos que exorta João Chagas a dar continuidade à obra do *Governo Provisório*, ou seja, ao combate por este feito à reacção clerical, económica e política, através de medidas de *emancipação* e de *republicanização* dos cidadãos, que realizou na província, no município, na paróquia e na família, mobilizando para essa faina, todas as agremiações populares e unindo-as, estreitamente, entre si, de tal modo que o Governo e a autoridade fossem pertencendo, cada vez mais, a cada cidadão. E em meados de Janeiro de 1912, quando a reforma administrativa foi objecto de amplo debate, no Parlamento, Bernardino solicitou ao ministro do Interior, Silvestre Falcão, que se compromettesse, categoricamente, a apresentar na legislatura em curso, o projecto governamental, para discussão e aprovação, tendo-o, informado, Estêvão de Vasconcelos, o ministro do Fomento, que o projecto estava já concluído, que lhe parecia que já recebera mesmo parecer da Comissão e estaria para dar entrada na Câmara dos Deputados, o que deixou Bernardino especialmente satisfeito¹³¹. Mas não deixa de ser, à primeira vista, surpreendente que não tenha participado no debate sobre o papel do Estado (centralização *versus* descentralização) sobre várias questões agrícolas (como as estações agrárias), que teve lugar no Senado, em fins de Fevereiro de 1912, em que intervieram Malva do Vale e Nunes da Mata (o 1º, abertamente descentralizador; o 2º, a favor da intervenção do Estado); como também nada disse sobre a descentralização e o municipalismo, a propósito de certas reivindicações do Porto, (30 e Abril de 1912 e 6 de Maio de 1912) em que intervieram, no Senado, entre outros, Malva do Vale e Goulart de Medeiros; e tenha deixado passar, ao lado, o debate sobre a descentralização educativa e colonial (26 e 28 de Junho de 1912). Eu creio que há uma explicação simples para este alheamento: o ataque cerrado que lhe foi feito pelos seus adversários do “bloco” e pelos ex-dissidentes progressistas, com o “caso” Batalha Reis e o inquérito às despesas do Ministério dos Negócios Estrangeiros, enquanto o geriu (objectivos com os quais pretendiam liquidá-lo, moral e politicamente, perante a opinião pública).

A sua ida para o Brasil, em meados de 1912, afastou-o das lides político-partidárias e quando regressou a Portugal, no início de 1914, foi para formar Governo, a convite do Presidente da República, Manuel de Arriaga. Embora o seu Governo tivesse uma missão específica – propor uma amnistia (que conseguiu),

¹³¹ *Diário do Senado* (Lisboa), Sessão n.º 21, 11.I.1912, pp. 4, 7-8.

rever a Lei da Separação (que mal se fez) e fazer eleições (que não fez) – coube-lhe o mérito de ter feito uma proposta de lei orgânica de administração civil das províncias ultramarinas, que foi discutida na Câmara em 22-VI-1914 e que representava a máxima descentralização compatível com o grau de civilização e especificidades das colónias. Já quanto aos municípios, a sua relação com eles não foi pacífica. Com o objectivo de fazer eleições que primassem pela máxima isenção dos intervenientes e salvaguardasse ao máximo a liberdade de voto dos cidadãos; e pretendendo retirar qualquer pretexto de contestação àqueles que denunciavam os governadores civis e os administradores de concelho existentes, como “paus mandados” dos *democráticos*, por quem tinham sido nomeados, no ano anterior (1913), procedeu à substituição da sua maioria, no que foi pouco feliz, pois, em geral, as suas nomeações foram ao encontro dos desejos do republicanismo conservador e manter-se-ão, muitas delas, pelo ano de 1915 (durante a ditadura de Pimenta de Castro). Estas substituições são passíveis de uma leitura ambígua: ou, para Bernardino Machado, a questão municipalista, considerada “de baixo para cima”, tornara-se secundária, face às exigências de paz entre os partidos republicanos; ou Bernardino Machado, ao ceder ao republicanismo conservador, suspeitava do “facciosismo” das nomeações de administradores e governadores civis feitas pelo Governo democrático, no ano anterior. Há ainda uma outra interpretação a considerar: embora Bernardino tenha substituído os governadores civis nomeados pelo Governo anterior de Afonso Costa, recomendou aos novos governadores que apenas fossem substituídos os administradores de concelho que eram contestados pela população local. Não me parece que fosse critério de fácil discernimento, mas o que, afinal, prova é que a principal preocupação de Bernardino Machado – como a de muitos outros republicanos – passou a ser a defesa do regime, mesmo que isso implicasse o recurso a uma política centralizadora. E o futuro – não só nele, mas nos demais republicanos – acentuará essa tendência. A chamada “realidade” postergará, para segundo plano, o sonho municipalista.

PÁTRIA E LIBERDADE CRIADORA NO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE LEONARDO COIMBRA

António Martins da Costa*

No artigo “Justiça e Liberdade” de Setembro de 1906, Leonardo dá o mote da sua intenção, séria, de criar um sistema filosófico fundado no princípio da criatividade e da liberdade. Neste artigo, esforça-se o nosso autor por explicar a causa essencial que levou à morte do pensador, jornalista e pedagogo Francisco Ferrer. Aqui, Leonardo coloca em evidência o grande valor da liberdade de consciência, que deve impedir qualquer pessoa de delatar alguém ainda que a lei o obrigue.

É este dever cívico e patriótico que Leonardo vai acentuar e levar à prática em toda a sua vida tanto como cidadão, como professor e como político. Todo o cidadão deve amar e servir a sua pátria e Leonardo assume o seu verdadeiro e autêntico amor à sua pátria defendendo e lutando pela liberdade. Todo o cidadão tem que ter uma consciência moral sólida numa sociedade que, além de ser legal, tem que ser justa e livre. É neste sentido que Leonardo afirma: “Trata-se dum afago à humanidade, partido de corações generosos e erguendo revoltadas as inteligências ciosas da liberdade de se alarem pelo infinito do pensamento, do dever de se garantirem como garantia qua são da dignidade humana. / Que o perigo do pensamento encarcerado, da dignidade moral estrangulada, da consciência mutilada por leis repressivas una os homens livres de todo o mundo e faça do fogo das suas almas puras um clarão imenso onde fulgura radiosa a Justiça, onde abra os seus olhos de luz a Bondade”¹. Assim, a liberdade é um postulado moral.

* Centro de Estudos do Pensamento Português (CEPP) da Universidade Católica Portuguesa – Centro Regional do Porto.

¹ COIMBRA, Leonardo – “Justiça e Liberdade”, in *Obras Completas*, I (1903-1912), Tomo I, INCM, Lisboa, 2004, p. 84. Todas as citações a Leonardo Coimbra têm como referência a Edição Crítica da Obra de Leonardo Coimbra feita pelo Centro de Estudos do Pensamento Português – CEPP. Assim, por exemplo, LC, I, I, p. 84, refere-se a referida Edição Crítica, do seguinte modo: COIMBRA, Leonardo, *Obras Completas*, I (1903-1912), Tomo I, INCM, Lisboa, 2004, p. 84, e assim sucessivamente. Ou seja, há ainda as *Obras Completas*, I, Tomo II (1903-1912), 2004; II (1913-1915), 2005; III (1916-1918), 2006; IV (1919-1921), 2007; V (1922-1923), Tomo I e II, 2009; VI (1924-1934); VII (1935), todos publicados pela INCM.

A liberdade e a verdade, que muitas vezes parecem estar obscurecidas, fruto da inconsciência humana em relação ao seu destino como homens, “erguem-se de longe em longos astros de verdade, que alumiam um horizonte infinito de esplêndidas realidades. São os homens em que se revela a consciência do seu destino cósmico”². A verdade deve estar ao serviço da liberdade, no sentido de a aumentar em quantidade e qualidade. Ou seja, a verdade e a liberdade devem coordenar e envolver a sua ação no sentido do esplendor da beleza e da justiça. A verdade é, para Leonardo, uma força criadora. Só ela pode pôr a ordem, a harmonia social e política. Em última instância, é a verdade democrática que vence, face aos avanços de qualquer tentativa de limitar a liberdade a um povo. Aliás, o espírito da democracia em política implica um conhecimento dos diferentes condicionalismos, para assim usar de forma livre, no sentido de maior nobreza e dignidade humana, a livre, consciente, experimental e progressiva construção da autoridade, que não se confunde com autoritarismo, mas outrossim, o uso de uma razão experimental, livre e criadora, cuja vida e crescimento é a própria génese e explicação daquela liberdade³. Por isso, Leonardo reafirma que só a razão social, evolutiva e mutável, e não a razão individual, é o órgão de verdade.

Ou seja, a tarefa de tomar a liberdade e a verdade nas nossas mãos não é tarefa só de um, embora cada um de nós seja um elemento importante, tal como o mostrou Francisco Ferrer, mas é uma tarefa de todo um povo, é mesmo um imperativo de toda a humanidade. É uma espécie de obrigação moral cósmica que diz respeito a cada um de nós e a todo o homem de todos os tempos. Só desta forma, segundo Leonardo, poderá haver verdadeiro e autêntico progresso moral de um povo e da humanidade. O homem, diz Leonardo em *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, é espiritual e livre e se usa bem a essa liberdade, no sentido de verdade, do bem e da origem, o seu ser de natureza, repossuindo-se em liberdade, viveria em plena harmonia a vida universal do conhecimento e do amor⁴. A verdade, como já se sugeriu anteriormente, também não é algo de irreal, de abstrato, mas é algo que se realiza no concreto, na república, na nossa Pátria. Diz Leonardo que “A verdade não pode ser irreal, a verdade é ser, é, em nós, uma presença do ser. Tem uma realidade ontológica. Por isso, uma verdade parcial pode apresentar-se como uma representação, seja uma forma subjetiva da

² Ibidem, LC, I, I, p. 84.

³ Cf. LC, V, I, p. 36.

⁴ Cf. LC, VII, p. 41.

realidade que se apresenta”⁵. Assim, é perante a verdade que devemos escolher o melhor, o mais justo e o mais livre sistema político.

Ora, para Leonardo, uma pátria autêntica só se pode fundar em princípios morais de alta dignidade, como a liberdade ou liberdades, a justiça social, o direito, a tolerância e a paz. Só a partir desta consciência moral se pode construir uma nação solidária, una e coesa, onde a diversidade e a atitude crítica sejam valores a incrementar. Quanto mais estes valores se sedimentarem mais os valores da Pátria se interiorizam e se exaltam. Ora, a filosofia de Leonardo Coimbra procura a liberdade, “a concreta liberdade metafísica, que mais não é que procurar a realidade da alma”⁶. A filosofia de Leonardo Coimbra, na esteira de Bergson, “é todo um amoroso esforço, um aprumar das profundidades interiores em busca da liberdade submersa”⁷.

A liberdade é condição *sine qua non* da Justiça social, da paz e da solidariedade. Esta solidariedade sincera e empenhada implica um esforço por parte de todos os portugueses no sentido de se auxiliarem nos momentos mais difíceis de grande crise, e têm sido tantos ao longo da História de Portugal, de admitirem o erro e tentar corrigi-lo, para assim poder aprender com ele e avançar. Exige também, o surgimento de uma massa crítica forte, esclarecida e tolerante. Tudo isto tendo em vista a construção e o desejo e um melhor amor à Pátria⁸. Leonardo só pode conceber uma autêntica República fundada nos valores da Revolução Francesa; solidariedade, igualdade e fraternidade⁹. Claro que Leonardo tem consciência que a república dos seus sonhos nunca será a república da realidade. Contudo, é um esforço que tem que ser feito, no sentido de vencer as diferentes vicissitudes políticas, sociais, económicas e culturais. Para Leonardo, Pátria e República andam sempre associadas. Por isso também, a Pátria não diz só respeito a um lugar, mas a uma ideia, como se disse anteriormente, de liberdade, de justiça e igualdade e fraternidade¹⁰. Leonardo não é ingénuo, e sabe muito bem que

⁵ Ibidem, p. 69.

⁶ LC, III, p. 34.

⁷ Ibidem, p. 34.

⁸ Cf. LC, IV, p. 100.

⁹ O sentimento de Pátria é muito antigo, contudo foi a partir da Revolução Francesa que começo a revelar um sentimento nacional, ligado também à identidade nacional. O sentimento nacional antes ligado ao rei e à religião, adquiriu o sentido de «corpo místico», um povo unido pelos mesmos valores, pela mesma cultura. Ao ponto de Pátria e Nação querem dizer a mesma coisa.

¹⁰ Para Leonardo Coimbra “a França é «a terra mater da liberdade» porque a liberdade só existe onde o criador excede as criaturas, e nesse excesso criador torna claros os imperativos morais da sua consciência”, CUNHA, Norberto – “Leonardo Coimbra e a Iª República”, in *Figuras da Cultura do Porto nas comemorações da República*, coordenação

haverá sempre muitos detratores da república e da ideia de Pátria a ela associada. Há sempre aqueles que pensam que quanto pior melhor. Há, assim, que estar atento e vigilante, contra aqueles que semeiam a desconfiança e desamor, a chuva miudinha, insidiosa e tenaz de alguns republicanos céticos, no sentido de prepararem a catástrofe e o desabamento do regime republicano. O amor à Pátria exige e pressupõe que envidemos todos os esforços no sentido de não cairmos em desvariações contrários à república, que a levariam à destruição ou pelo menos à desconfiança por parte do povo na vida da república e do progresso que ela pode trazer, transformando a nossa Pátria em estéril e «dementado ódio».

A importância da Pátria¹¹, e neste caso da Pátria portuguesa, não esmorece quando se está longe. O tema da saudade, que é tão caro a Leonardo, também está presente na reflexão que Leonardo faz em torno do conceito de Pátria. Neste sentido, afirma Leonardo: “A Pátria é-nos companheira tão íntima que, se falamos, é a sua voz que fala, se levantamos o vulto do nosso heroísmo é dos longes do séculos a sua alma que acorda (...). A ausência, a distância... e a saudade levanta diante dos olhos do exílio a fisionomia amorosa da Pátria”¹². Muitas vezes é no exílio e na ausência que se revela, ainda com maior profundidade, o sentimento patriótico, e que a alma acorda para esta realidade tão íntima e próxima. Para Leonardo “uma Pátria é um ser vivo. A sua vida espiritual é a porção da vida eterna que mereceu, a sua vida temporal, através das contingências da matéria, a risca luminosa que a sua alma acendeu na história. / É, pois, Portugal um ser vivo e animado: alma e corpo”¹³. Por isso, através dos seus heróis, tem uma missão a cumprir no mundo. A noção de Pátria não se limita a uma nação, mas tem um significado mais lato, e mais ecuménico, levando e arrastando, com toda a intensidade e exuberância, esse desejo comovido e esse fogo interior pelo mundo

de Arnaldo de Pinho, Edição CNC, Porto, 2013, p. 129. Cf., também, BRUNO, Sampaio – *Dispersos*, III, (1885-1891), Prefácio de Ernesto Castro Leal, INCM/UCP-Porto, Lisboa, 2011, pp. 230-232; sobre a república francesa, e sobre a importância da República, cf. *Ibidem*, pp. 349-352.

¹¹ A noção de Pátria não é só importante para Leonardo Coimbra mas para um conjunto de pensadores portugueses como Antero de Quental, Sampaio Bruno e Guerra Junqueiro. A constituição da Liga Patriótica do Norte é disso evidência. Embora com nuances, algumas mais diferenciadas como aquela que Sampaio Bruno tem acerca da noção de Pátria. Cf. BRUNO, Sampaio – *Dispersos* – III, op.cit., p. 407, a noção de Pátria é muito importante nos autores referidos, sobretudo mostrar a nossa identidade nacional, quer contra a Monarquia Constitucional quer contra o Inglês aquando do *Ultimatum*.

¹² LC, IV, p. 119. A este propósito veja-se aquilo que Leonardo diz aquando da sua visita à Residência Universitária a Madrid. A relação entre pátria e saudade, cf. LC, V, I, pp. 37-38, 40-41, 92-103. Por outro lado, o valor da Pátria materializa-se nas pessoas, como Sacadura Cabral e Gago Coutinho, ou naqueles republicanos que souberam, através da «elevação espiritual, de crença no futuro, de justa e decidida confiança nos destinos da Pátria e da República». LC, V, Tomo I, p. 90.

¹³ LC, VI, p. 57.

fora. Leonardo personifica esse desejo de expansão dos desígnios da pátria, neste caso da portuguesa, em Camões. Diz Leonardo que: “Abre-se a era da conquista e domínio do planeta, mas o santelmo e a bússola iluminam e apontam, para lá do planeta, o coração invisível que governa o mundo. /E assim é que a epopeia de Camões é a da nossa pátria, mas colocada no planeta com luz espiritual do infinito. / Camões é a alma da Pátria subindo a Deus no raio de Sol, nas asas da gaivota, no voo largo dos ventos, na inspiração das tempestades. / Uma pátria não tem fronteiras na Terra, porque se encerra em êxtase no próprio coração de Deus”¹⁴.

Para Leonardo não é concebível uma Pátria sem liberdade. A liberdade que fala Leonardo está para além da mera liberdade de expressão, mas sintetiza a liberdade criadora, como já se falou, mas também a liberdade contra a **indiferença**, a Liberdade filosófica e científica, liberdade política, liberdade moral, a liberdade metafísica e transcendente. Para Leonardo, “O pensamento humano reconhece-se como criador. Não que ele crie o mundo. Não que ele crie o mundo em que vive, mas ele cria as atitudes de integração da parcela no todo, de adaptação do pensamento a um dialético sistema de pensamento, sempre aberto e em crescimento”¹⁵.

A liberdade criadora começa com uma espécie de espontaneidade estranha, mas que resulta da própria liberdade espiritual que é uma forma de o homem se poder adaptar melhor ao meio em que vive e criar. Esta liberdade resulta, também, de uma necessidade biológica, mas também metafísica, do corpo e da alma¹⁶. Esta liberdade por excesso, que tanto fala Leonardo, é essencial para a construção cultural, política e económica dos povos. É uma liberdade esforçada, que faz com que qualquer homem escolha o seu destino escolhendo esta ou aquela opção. Ou seja, obriga o homem a escolher uma atitude na vida, tanto do ponto de vista individual como do ponto de vista coletiva. É assim que Leonardo diz que “O mínimo que a vida moral exige é, pois, a liberdade moral da pessoa, que, por sua vez, só existe em sociedade de pessoas”¹⁷. A liberdade ativa

¹⁴ Ibidem, p. 60.

¹⁵ LC, II, p. 170.

¹⁶ Ibidem, Para Leonardo Coimbra “Sendo a atitude religiosa, a atitude dos interesses cósmicos ela é a única em que uma verdadeira liberdade de faz o seu caminho entre dúvidas e estorvos”, p. 154. E, continua, “Só é religioso o pensamento livre e só é religiosa ação livre como só é livre o pensamento religioso e eficaz a ação religiosa. Viver diante dos olhos de Deus é viver de coração alto e esforçado, em vitória de instintos, murmurando na intimidade da alma um infinito desejo de absoluto e eternidade”, Ibidem, pp. 155-156.

¹⁷ Ibidem, p.113.

tem assim o poder unificante sobre a liberdade em excesso. Isto é, Leonardo, parte da liberdade indefinida e nua para uma liberdade definida e plena, «dissolvida depois para encetar novos e desligados inícios». Por isso mesmo, Leonardo insiste dizendo que a liberdade não é uma conquista de assalto mas “é uma conquista permanente do homem sobre si e só daí radiando sobre o exterior”¹⁸. A liberdade, nesta perspectiva terá de ser ativa. E para Leonardo “a melhor forma de compreender uma atividade é vê-la em ação”¹⁹. Não na obra realizada mas na realização da obra é que se deve procurar a liberdade. Por isso, para o nosso autor, a liberdade é algo de íntimo ao próprio ser humano e ao seu pensamento. Portanto, a liberdade, como já se sugeriu anteriormente, não se reduz a um mero conceito abstrato, ou a uma mera representação conceptual: «A liberdade é a própria atividade sintética do pensamento». Leonardo resume no fundo todo este pensamento de forma tão bela e tão simples: “Falo ao democratas para que ouçam, entendam e saibam amar a verdadeira liberdade, que é a própria Alma da Democracia”²⁰. Para Leonardo, “A liberdade existe, é a excecional e única nobreza do homem. Que ele a procure, a conheça e saiba na fonte da sua beleza eterna haurir a confiança nos destinos altos e firmes da Democracia!”²¹.

Defender a liberdade é um dever de qualquer cidadão. A liberdade é ela própria motora de desenvolvimento e progresso civilizacional. Nem as experiências sociais, fundamentais ao desenvolvimento pessoal e coletivo, se fazem sem liberdade. A liberdade é mesmo a condição fundamental da própria criatividade, tão necessária a esse mesmo progresso e evolução das sociedades. A defesa da liberdade é fundamental na luta contra o indiferentismo, contra a resignação e o fatalismo. A liberdade desperta e faz avançar, a fatalidade adormece e paralisa o homem. A Liberdade é “o próprio esforço da vida criadora e fecunda, o cântico de amor na boca do náufrago, a voz do perdão nos lábios do Justo”²². Daí Leonardo afirmar a cada passo da sua obra filosófica que a luta pela liberdade deve ser constante, e ai daqueles que «envelhecem a sua liberdade». Por isso também, Leonardo apostou sempre no conhecimento, uma vez que este, nas suas mais variadas áreas, alarga e ilimitam as relações do homem com o infinito, num crescendo cada vez mais renovado: «A liberdade é a própria essência da vida

¹⁸ Ibidem, p. 158.

¹⁹ LC, IV, p. 62.

²⁰ Ibidem, p. 63.

²¹ Ibidem, p. 63.

²² Ibidem, p. 103.

espiritual». Daí a admiração de Leonardo por Antero de Quental, Kant, Bergson, Boutroux, Miguel de Unamuno entre tantos outros filósofos da liberdade.

Para Leonardo Coimbra, liberdade, igualdade e fraternidade são três exigências de qualquer pátria que se quer democrática. São mesmo considerados postulados de ação. Leonardo vai mesmo mais longe ao afirmar que “Liberdade, Igualdade e Fraternidade, três palavras, três relâmpagos sulcando o espaço das almas! / Palavras conceitos, condensação de juízos, de juízos de existência e valor, isto é, de atos, da própria vida do pensamento construtivo”²³. A democracia é, assim, além do mais, um método construtivo da realidade social e não uma certa realidade que oprima a própria realidade que a criou e quer crescer, subir, exaltar-se²⁴. Por isso, é um processo sempre em construção e aperfeiçoamento. Não há para Leonardo um regime ou arranjo social perfeito como não há democracia quando o regime democrático se fecha sobre si mesmo, ou fecha o ciclo da vida experimental, da comunicação e do convívio – daí Leonardo, pensar que a estrutura política resultante das teorias positivistas de Comte ser antidemocrática, uma vez que os seus universais são as próprias leis, que não se apresentam como formas de apreensão da consciência humana, em si, experimental e evolutiva, mas se apresentam como factos gerais. Ou seja, ninguém é dono da Democracia. Cortar estas relações sociais, que tornam e constituem a própria essência da democracia, é acabar com aquilo que se quer criar. Se não se tiver consciência disto, é correr o risco da degradação social e institucional. É ter apenas uma democracia formal e não real. Por isso, mesmo, os partidos políticos têm uma grande importância e responsabilidade em todo este processo de construção da democracia, uma vez que têm que estar unidos para não deixar cair a pátria numa “ordem meramente formal, e sem alma nem liberdade, de qualquer ditadura extremista e de qualquer extremo”²⁵. A construção da democracia, como se já disse, é um processo dinâmico, não se restringido a um mero «liberalismo político» árido e opressivo, resultante, apenas, da “realização histórica da libertação duma classe e precisar de ser excedido por opressivo de outras classes e portanto da vida social de cooperação e harmonia”²⁶, em uma consciencialização das relações sociais. Por isso, a democracia tem que ser ideal e real, em que as ideias são realidades sociais. Leonardo vai mesmo mais longe

²³ Ibidem, p.191.

²⁴ Cf. Ibidem, p. 191.

²⁵ LC, IV, p. 313.

²⁶ LC, VI, p. 315.

dizendo que se uma democracia não quisesse “ficar no simples formalismo, terá de estudar não só as realidades, mas os meios de realização. / É todo o problema das instituições e da educação que se levanta”²⁷.

Deste modo, “O que é preciso é cumprir um programa de democratização da Pátria, de honestidade e trabalho, de justiça e respeito pela verdadeira liberdade”²⁸. A democracia é, para Leonardo, a verdadeira e única liberdade. A democracia “é um permanente esforço de incorporação, na inércia social, das melhores aspirações da justiça, da beleza e da bondade”²⁹. Deste modo, a democracia não deve confinar a um mero formalismo legalista. Uma democracia construída apenas deste modo pouco ou nada de substancial traria ao regime democrático e ao povo³⁰.

O interessante e profícuo da democracia real é acrescentar mais liberdades, mais riqueza e harmonia e justiça social. A República que Leonardo Coimbra quer construir é uma república com conteúdo, com ideias, com sentimentos, e com uma organização económica e social mais autêntica. No dizer de Leonardo Coimbra, “a forma republicana terá de ser o ato que realize a democracia. / Esse ato é a vontade coletiva, a consciência social democrática”³¹. A democracia tem, assim, de proporcionar mais e melhor justiça, “Mais heróica fraternidade, mais lúcida compreensão e esforço de progresso e bem”³². A radicalidade que fala Leonardo não tem nada a ver com radicalismos ideológicos, mas com a procura das raízes mais profundas das coisas, neste caso das doutrinas que fundamentam a república e a democracia³³. Por isso mesmo, a “república radical será aquela que melhor atenda ao próprio espírito do ideal republicano e mais tente transportar para as leis e costumes as criações desse ideal”³⁴ (Leonardo sentiu-se traído por muitos homens, supostamente com ideais republicanos, que de alguma forma queriam construir uma república que não tivesse em conta a força moral, a

²⁷ Ibidem, p. 315.

²⁸ LC, IV, p. 313.

²⁹ Ibidem, p. 208.

³⁰ LC, VI. É interessante que Leonardo Coimbra já naquele tempo tinha uma ideia de democracia muito precisa e rigorosa. Dia ele: “O que é a Democracia? / O governo da maioria por intermédio dos seus representantes livremente escolhidos”, p. 308. Acerca desta problemática, cf. Ibidem, pp. 308-316 e 380-381.

³¹ LC, V, I, p. 78.

³² Ibidem, p. 102.

³³ Em relação à identificação entre república e democracia ver, SANTOS, Leonel Ribeiro – “Kant e o republicanismo moderno”, in AA.VV – *Republicanism, Socialismo e Democracia*, coordenação de Ernesto Castro Leal, Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010, pp. 32-33.

³⁴ LC, V, I, p. 150.

maior e a mais bela forma de governo, que tivesse em conta a dignidade do ser humano em toda a sua extensão e profundidade, a tolerância e a igualdade entre os cidadãos)³⁵. Uma Pátria autêntica e verdadeira, genuína, que é aquela que Leonardo quer construir, tem que ser uma Pátria em que os seus cidadãos se perdoem uns aos outros, sem ressentimentos ou invejas. Ou seja, uma Pátria que se construa no respeito pelo trabalho e pela dignificação das pessoas: “uma república ampla e abertamente democrática”³⁶.

Exatamente por isso, Leonardo Coimbra afirma que “o ideal democrático assenta no respeito da dignidade humana, no máximo possível de harmonia ou lei pelo acordo das liberdades, uma boa democracia tem como base o crescimento da consciência intelectual, acordando para a reflexão, ou liberdade, o maior número de consciências. / Uma democracia só existe em progresso. Despertando mais liberdades, acordando maior número de consciências, dignificando cada vez mais o trabalho única fonte da alegria e da liberdade do homem”³⁷. Tudo isto só é possível ser realizado, na realidade concreta e vivida, com uma vasta e sólida aposta no ensino e na educação e uma continuada atenção de reforma à organização social do trabalho. Através de uma aposta na dignificação do trabalho a república e a democracia aumentam a sua inserção na sociedade através de uma moralização do trabalho.

Assim, a liberdade é uma questão de atitude e de ação e só se alcança o seu verdadeiro sentido quando “o homem tem clara consciência do mistério do Ser e das possibilidades que ele encerra”³⁸. Nesta liberdade metafísica há uma espécie de relação entre a liberdade individual e a liberdade coletiva, entre o pensamento individual e o Ser, o pensamento integral e cósmico. A liberdade de cada um só pode ter como limite a liberdade de cada outro, e a, «minha liberdade de metafísico idealista, não pode agredir a liberdade dos outros.

A procura das «profundidades interiores em busca da liberdade submersa» é ir ao encontro da concreta liberdade metafísica que para Leonardo “mais não é que procurar a realidade da alma”³⁹. Por isso, Leonardo fala em, *A Alegria, a Dor e a Graça*, que, “A graça é a sensação da Liberdade. Aparece em toda a parte, onde uma força se liberta e pouse. Sobre a tranquilidade da forma, o sorriso

³⁵ Cf. Ibidem, p. 153

³⁶ Ibidem, p. 153.

³⁷ Ibidem, p. 150.

³⁸ LC, II, p. 158.

³⁹ LC, III, p. 34.

do seu excesso”⁴⁰. A graça, continua Leonardo, é a “vitória da unidade sobre a pluralidade, da qualidade sobre o número, da liberdade sobre a necessidade”⁴¹. A graça é a presença do infinito, sendo a própria vida em excesso. Neste sentido, é também ir ao fundo da alma de um povo. Este povo que é a fonte criadora de toda a instituição humana integralmente livre. Exatamente por isso, Leonardo afirma de forma categórica que “só o homem pode, pela sua liberdade, atingir a mais alta ligação moral, e, também, só ele pode retirar aos movimentos o seu significado íntimo e desfazê-lo em disformidade e loucura”⁴².

A liberdade que defende Leonardo é uma liberdade contra qualquer tentativa de restaurar a fatalidade. A fatalidade é a perda do sentido total do valor cósmico da vida. É “a queda das forças criadoras, o sono da vida, a lâmpada que quer dispensar o sol e que morre à míngua de alimento”⁴³. A fatalidade seria aqui, como sempre, a perda total do sentido do valor da pátria. É o esmagar da própria noção de pátria. Assim, quando não se encontra, ou não se faz esforço por encontrar o caminho, surge o acaso, o destino e a fatalidade. Seria assim, uma recusa de regressar à fonte criadora e ao universo resplendente de ação criadora e presença divina. Leonardo, a este respeito, quando critica a lei dos três estados de Augusto Comte é, exatamente, porque considera que o erro do seu sistematismo levou-o a negar aquilo que parece evidente, que é a visão do carácter evolutivo da Razão. Ou seja, o erro de Augusto Comte foi ter colocado a idolatria do facto, pondo como facto histórico fatal o que é o lado exterior da liberdade, que se faz e cresce⁴⁴.

Até aqui Leonardo demonstra o seu carácter autenticamente democrático. Todas as formas de determinismo mais não são do que tentativas de tirar à ideia de liberdade o poder de se realizar ficando como uma simples ilusão de consciência⁴⁵. Por isso, só o homem é livre. E só pela liberdade é que o homem pode atingir a mais alta ligação moral tão relevante para a unidade de uma nação. Para a realização desta liberdade plena, é importante libertar o homem do peso, que sobre ele recai, de toda a complexidade do mundo físico e social, da efervescência dos instintos e dos impulsos ancestrais. A liberdade em excesso,

⁴⁰ Ibidem, p. 143.

⁴¹ Ibidem, p. 144.

⁴² Ibidem, p. 178.

⁴³ Ibidem, p. 149.

⁴⁴ Cf. LC, V, I, p. 68.

⁴⁵ Cf. LC, III, p. 172

que se falou anteriormente é anterior à própria liberdade física e biológica, pois o homem escolheu e esforçou-se por ter uma vida e uma vida em plenitude. Por isso, embora o determinismo e a liberdade sejam dois pólos da atividade cósmica, há uma clara superioridade da segunda sobre a primeira, enquanto presença criadora do ser, não sendo a atividade criadora humana o resultado de uma série de motivos ou concurso de séries⁴⁶. A vida, isto é, a força criadora, é, também uma constante luta contra todas as formas de determinismo e fatalismo.

A liberdade, vista por este prisma, não se reduz a uma liberdade meramente individualista, egoísta ou privada. Para Leonardo, tem que haver na atuação de qualquer cidadão uma compatibilidade e uma coerência entre a vida e a liberdade privada e a vida e a liberdade pública. Tem que haver uma harmonia entre a vida interior e a vida exterior. Para isso, todo o ato “livre tem que ser a expressão íntegra e perfeita do carácter do agente. Eis uma primeira condição de liberdade de carácter”⁴⁷.

Aqui, Leonardo acentua um elemento que vai ser recorrente em todo o seu discurso filosófico e enquanto político, que é o problema da educação como algo de fundamental na formação do carácter de qualquer cidadão⁴⁸. Para se criar uma nação forte, una e progressista é necessário criar um sistema educativo que crie cidadãos intervenientes, ativos, criativos e críticos. Sendo o pensamento o criador da liberdade, “a educação é a máxima força de progresso e renovação”⁴⁹. O homem não pode estar preso e ser escravo do seu passado. Tem que ser um elemento ativo e não passivo da História. Só desta forma se pode transformar e reformar as sociedades. Só pelo pensamento livre é que os homens e os povos se podem libertar. Aliás, é esta uma das tarefas mais importantes que tem que ser levada a cabo por qualquer nação. Como diz Leonardo: “A verdadeira educação deve ter em vista a criação/formação do carácter, pelo acordo de todas as faculdades. Deve criar pensadores e não eruditos, cérebros instrumentos de conhecimentos e não cérebros depósitos de erudição”⁵⁰. O que Leonardo deseja e propõe é que

⁴⁶ Cf. Ibidem, p. 157. Leonardo afirma que “O determinista observa os motivos // que, para ele, constituem o ato; o fatalista procura toda a filiação desses motivos”. / Um considera um sistema isolado de ligações completas e exaustivas; o outro liga cada sistema ao todo. / Nenhum atende a que as ligações unem seres, são a unidade de pluralidades reais, a afirmação da sua dependência social. / E, assim, esquecem que o motivo, só por ser motivo, já não é uma componente exterior e indiferente à alma”. Ibidem, pp. 157-158.

⁴⁷ LC, I, I, p. 127.

⁴⁸ Cf. LC, V, I, p. 46.

⁴⁹ LC, I, I, p. 128.

⁵⁰ Ibidem, p. 129.

qualquer cidadão, independentemente do seu estatuto social, tenha acesso, pela educação, a formar um pensamento livre, autónomo e crítico. Qualquer cidadão, só o pode verdadeiramente ser se formar um espírito crítico. Por isso, diz Leonardo: “Lançar nos espíritos vulgares uns tantos conhecimentos científicos, cujo valor e alcance filosófico não suspeitam, é fabricar esses pedantes cínicos que todos conhecemos, recitando fórmulas abstratas e abstrusas sobre qualquer caso concreto, interessando profundamente a vida”⁵¹. **A Educação** permite formar cidadãos que conheçam a realidade toda e não apenas parte dela. Deve criar um mundo em que os homens não vivam afastados uns dos outros, a produzirem discursos de beleza oca, mas homens que tenham uma palavra a dizer sobre os diferentes problemas que afetam uma determinada sociedade e que tenha a capacidade de, forma fundamentada, encontrar em conjunto as soluções para esses mesmos problemas. E isto só se consegue, segundo Leonardo, pela educação para os valores, onde a inteligência e o amor vão de mãos dadas. Até porque, não é só pela vida ativa da ação política que se serve a Pátria.

Assim, a educação tem que habilitar o cidadão com faculdades de pensamento crítico que se prolongam para a vida futura do homem. Faculdades teóricas e de ação, em vez «do automatismo de todos os atos e de catálogos de todos os conhecimentos». Por isso, o processo ensino/aprendizagem deve ser o mais amplo e aberto possível, uma vez que, só assim se pode educar para a liberdade e para a cidadania, no sentido mais profunda que este conceito encerra. No fundo, a educação deve criar cultura ativa, não sendo «possível desenvolver a atividade cultural sem que o espírito faça cultura, nem pode este possuir cultura sem o fazer»⁵².

A ligação entre pátria, liberdade e educação parece-nos, assim, muito importante e oportuna na economia do pensamento leonardino, quanto mais que «A educação dá a medida da liberdade humana». Para Leonardo, “De facto, nas nossas sociedades a educação transmite, mas selecionando, a cultura da raça e da espécie. Ela é, por isso, a medida do alcance da nossa liberdade na determinação do futuro. É costume dizer-se que uma educação faz um povo e é também costume responder-se que um povo faz uma educação”⁵³. Ora, sabemos que um povo é feito de tradição e esta só é possível pela transmissão e enriquecimento dessa tradição via educação. Ou seja, a educação é um verdadeiro fator de uni-

⁵¹ Ibidem, p. 129.

⁵² LC, VI, p. 171.

⁵³ LC, I, I, p. 193.

dade social e de transmissão de cultura, construindo um povo mais consciente de si, da sua identidade e da tradição a que pertence. Pôr um povo a pensar, a trabalhar e a amar, deve ser de facto a tarefa de qualquer sistema educativo e de qualquer pátria. O próprio sentimento patriótico é transmitido pela educação para os valores onde o valor da pátria é com certeza um valor muito importante no pensamento filosófico e político de Leonardo. Leonardo afirma mesmo que “Uma pátria é esse esforço da consciência através da natureza dos valores espirituais aumentando e corrigindo os simples valores naturalistas”⁵⁴.

Por isso mesmo, Leonardo defende que através do conhecimento, da educação, da ciência e do esforço pessoal pela defesa dos valores espirituais, é possível um maior entendimento não só entre a pátria e na universalização dos valores nacionais, bem como com uma superior unidade e mais amplo enlace, ascendendo a uma luz espiritual imperecível. Uma pátria vale pela grandeza do dever, e uma pátria, sendo um sistema de valores espirituais, cumpre este desiderato. Aliás, é significativo aquilo que Leonardo diz a este respeito: “Portugueses querendo que a sua Pátria viva a única vida das pátrias, que é a do Espírito (...) só assim ela será pronta a entrar em beleza e lealdade na harmonia da civilização humana”⁵⁵. A Educação, e a criação das Universidades Populares, e o próprio projeto da revista *A Águia*, tinha como objetivo contribuir para a inclusão de várias tendências de pensamento, no sentido de dar à Pátria aquilo que ela merecia, uma vez que só assim ela estará pronta a entrar em beleza e lealdade na harmonia da civilização humana. E que para o futuro se faça um “esforço na procura do caminho, que, como membros da cultura humana, temos de seguir ao lado de todos os outros povos na experiência de amor e justiça, que deve ser a linha ascensional da humanidade / Para o presente, a imediata e viva atenção aos males da Pátria e da República para que a primeira se salve das dificuldades que o oprimem e a segunda se dignifique e melhore”⁵⁶.

O sentimento patriótico, entendido como uma forte relação entre os homens de uma determinada nação e que partilham os mesmos valores espirituais, afirma o universalismo amoroso contra qualquer particularismo, seja materialista, economicista, bélico ou outro obsidiante e louco particularismo que consiga destruir os verdadeiros valores espirituais.

⁵⁴ LC, III, p. 406.

⁵⁵ LC, V, I, p. 102.

⁵⁶ LC, Ibidem, p. 102.

A filosofia é, para Leonardo, «o órgão da liberdade». Bastava esta afirmação para definir com clareza o propósito e o mundo do nosso autor. Este mundo é o da mobilidade, da espontaneidade de interioridade inesgotável e de infinitas possibilidades do pensamento. Esta liberdade define-se, também, por ser uma «liberdade perante a nossa liberdade, consciência perante a nossa consciência». Isto significa que para Leonardo Coimbra, a liberdade é uma forma de enraizamento interior que afirma que o espírito humano é criador, que “não é uma inutilidade num mundo feito, mas o obreiro dum mundo a fazer”⁵⁷. Ou seja, a liberdade não é assumida apenas de um modo teórico, ou conceptual, mas é dirigida para a ação. Para Leonardo, “A pessoa dirige-se, na ação, pelo pensamento envolvendo a posição e a escolha dos motivos e a resolução, quando essa escolha é feita integralmente”⁵⁸.

A ideia de liberdade do século das Luzes é assumida por Leonardo de uma maneira muito empenhada, até por influência kantiana: «Ser livre é autodeterminar-se». Por outro lado, ser livre não é um dado, algo que se recebe sem esforço, mas é um processo dialéctico permanente de construção e de realização concreta na vida das pessoas. Por isso, a liberdade não é uma simples ideia, mas é uma ideia fazendo-se ação, é em si mesmo um ativo sistema de ação.

Assim, não há nenhuma espécie de determinismo na ação humana. Como o próprio Leonardo afirma, a pessoa ao ser livre, face a toda a realidade social, “não se limita a sofrer, mas reage e cria”⁵⁹. Exatamente por isso, para Leonardo, o progresso humano não é só ideal ou racional é, de facto uma realidade dialéctica evolutiva, ao nível material, moral, ético e espiritual. O próprio universo é uma obra de progresso e de justiça. Como se disse anteriormente, há que trabalhar para uma democracia ampla e “Solidarista onde o pesado instrumentalismo do progresso material seja soerguido pela força interior dum espiritualismo profundo, que é a própria vida da Razão, crescendo em luz intelectual e melhorado amor-dos-homens e de Deus”⁶⁰. O próprio “partido Republicano português nasceu, pois, do grande movimento do amor da Pátria e do avançar da história no caminho do progresso”⁶¹. A democracia é o próprio espírito do progresso, o próprio agir da liberdade, vivendo para chamar à vida o maior número de

⁵⁷ LC, I, II, p. 22.

⁵⁸ Ibidem, p. 219.

⁵⁹ Ibidem, p. 261.

⁶⁰ LC, IV, p. 217.

⁶¹ Ibidem, p. 218.

almas, tendo como ideal a colaboração e o entendimento de todas as almas na harmonia da vida social”⁶². Por isso, o que é preciso, nas palavras de Leonardo Coimbra, “é cumprir um programa de democratização da Pátria, de honestidade e trabalho, de justiça e respeito pela verdadeira liberdade”⁶³, dentro da constituição, promovendo tanto a igualdade individual como a igualdade coletiva/social e a fraternidade entre as pessoas.

A pátria, enquanto tal, tem que ter em conta este progresso que no fundo é um sistema de valores espirituais e um processo aumentativo das almas: Caminho de liberdade das almas. No artigo “Discurso sobre a imprensa e o progresso” Leonardo levanta duas questões. Primeira: Mas o que é o progresso? Segunda: O progresso terá sido o simples prolongamento dos órgãos do homem na adaptação e vitória sobre a matéria? E responde dizendo que o progresso tem duas vertentes. Uma material/física e a outra espiritual. Admite que todos os animais evoluem por adaptações ao meio, tendo em conta as suas necessidades. Contudo, o homem, “criará mais órgãos para as suas funções de vida de relação, lentas e pequenas modificações apenas, mas terá um órgão da vida da relação com a matéria substituindo e excedendo todos os outros: a inteligência”⁶⁴. Todavia, isto não é suficiente para que haja progresso e para que este seja do ponto de vista moral o melhor. Assim, diz que “a verdadeira medida do progresso é o grau de solidária e efetiva liberdade atingida pelas almas”⁶⁵. Por isso mesmo, “As nações, como os homens, valem pela sua contribuição para o progresso espiritual da humanidade”⁶⁶. Agora percebe-se melhor a razão pela qual Leonardo defende de forma veemente a democracia, contudo, não há democracia sem progresso e sem respeito pela dignidade humana: “Uma democracia só existe em progresso: despertando mais liberdade, acordando maior número de consciências, dignificando cada vez mais o trabalho única fonte de alegria e liberdade do homem”⁶⁷. A República/toda a democracia deve ter este desígnio: O acréscimo de consciência e o desejo de modificação e progresso, ou, seja, uma renovação continuada.

Por isso mesmo, só o homem e os homens podem, pela sua liberdade, pelo exercício real e concreto da liberdade, atingir a mais alta ligação e evolução

⁶² Ibidem, p. 219.

⁶³ Ibidem, p. 313.

⁶⁴ LC, V, I, p. 67.

⁶⁵ Ibidem, p. 67.

⁶⁶ Ibidem, p. 94.

⁶⁷ Ibidem, p. 150.

moral, no sentido sempre contínuo de aperfeiçoamento pessoal e coletivo. Muito embora este progresso não tenha sido sempre uniforme e Leonardo diga em, *O Criacionismo*, que muitas vezes aquilo que chamamos vida moderna nem sempre correspondeu a uma autêntica construção de uma sociedade e de uma pátria verdadeiramente solidária e espiritual. A este propósito diz Leonardo: “A vida moderna é uma dispersão assustadora e mortífera. A alma não se recolhe, vive numa permanente exterioridade. / Não há vida interior. Um vento de tempestade espalhou as almas e lançou a vida, numa vertiginosa corrida de ambição e loucura. (...) / O lar, o abrigo das ternuras reconfortantes, perdeu-se na vertigem da vida moderna, toda de ruído, ambição e desesperado movimento. A pátria, esse outro reduto de fecundas tradições e elos de solidariedade, é uma ficção palavrosa, ou uma terrível voracidade de fauces arreganhadas para ambicionadas presas”⁶⁸. Para Leonardo o progresso humano intelectual nem sempre foi feito acompanhando o progresso moral, muitas vezes foi feito contra ele. O homem acreditando nos poderes mágicos, e com as asas vigorosas e certo do valor absoluto da ciência, pensou que tudo se resolveria com o seu progresso. Por isso mesmo, Leonardo chama a atenção para a natureza deste progresso. Sim ao progresso, mas a um progresso que tenha em conta a pessoa humana. Um progresso contínuo, que se vai garantindo e enriquecendo. Esta evolução ascendente, vai do ser organizada desde os acidentes marginais e obscuros, de pouca importância, para o núcleo substancial do ser, que é a realidade integral. Ou seja, daquilo que realmente conta na história da humanidade.

Contudo, Leonardo não deixa de ser otimista e acreditar no progresso da humanidade. Mas um progresso que passe pela interioridade do homem e não só, nem essencialmente, pelos aspetos exteriores. Este otimismo significa luta, vitória e o aparecer de novas forças. Assim diz Leonardo, “É preciso levantar os corações abatidos; que as almas perdidas em caminhos negros, tortuosos e sem fim, sejam conduzidas ao peito humano, ao recolhimento doméstico. / Aprendido no Espírito, que se garante pelos seus sucessivos movimentos de vitória, o homem entenderá e realizará o progresso”⁶⁹. Há todo um trabalho coletivo, e não apenas individual, do homem, no sentido de elevação moral e da virtude humana, num processo ascensional, de verdade e de amor. O progresso apenas exterior, traz muitas vezes opressão, escravatura, perda de liberdade e maldade.

⁶⁸ LC, I, II, pp. 376-377.

⁶⁹ Ibidem, p. 377.

Muitas vezes a vida moderna baseada no progresso materialista descamba no desânimo, no tédio e até na morte. Ou seja, numa perda real de liberdade. É clara aqui a influência kantiana, no sentido em que Kant acredita num progresso moral em direção ao reino dos fins, à santidade, que não é só individual mas inclui toda a espécie humana, todas as pessoas de boa vontade. Leonardo é um filósofo otimista, de cariz mais leibnizeano, contra o pessimismo de Schopenhauer e com uma grande crença e fé na humanidade, talvez por influência da filosofia positivista de Comte e Littré. Assim, afirma que “A experiência humana prova a possibilidade de ação supra-humana das mónadas humanas. Abre assim o campo das possibilidades de progresso moral a uma comunicação de mónadas, que, desde já, alargasse a vasta sociedade espiritual”⁷⁰. Leonardo é um homem de esperança que acredita no inexorável progresso dos povos, apesar de todas as vicissitudes e contratempos.

Só assim o homem pode caminhar. O pessimismo é uma ingratidão e paralisa o homem. Só o homem com esperança é que pode ser um homem livre de pensamento e ação. Só desta forma a dialéctica ascendente é possível. Partindo das virtudes humanas, Leonardo acredita que se pode subir até às virtudes cósmicas. Só estas podem unir os povos e criar formas de culturas que são precisas ao homem e em todos os períodos da sua vida.

Um dos aspetos muito relacionados como os que temos vindo a tratar é o problema da família. Leonardo diz que “Os sentimentos de família são mais estreitos que os de pátria. Estes são mais cheios de representações coletivas”⁷¹, sendo certo que a família, à boa maneira daquilo que a filosofia positivista defendia, é a célula fundamental da sociedade e mesmo o elo de união e de solidariedade mais importante dessa mesma sociedade. A família é onde aprendemos, em primeiro lugar, os grandes valores da pátria, o valor do respeito pela história e pela tradição, os valores da solidariedade e do amor ao próximo, da liberdade etc. Por isso mesmo, a família está também em evolução em conjunto com a evolução social, política, económica e valorativa, nos seus mais variados aspetos⁷².

A noção de pátria está na consciência e no coração de cada um e na consciência e no coração de todos. Pergunta Leonardo: “Não há em cada homem o coração dos outros e, em todos, o coração da Pátria?”⁷³. Não se trata aqui se

⁷⁰ Ibidem, p. 376.

⁷¹ Ibidem, p. 298.

⁷² Ibidem, pp. 94-96.

⁷³ Ibidem, p. 326.

saber se é um sentimento particular, regional, ou nacional, mas sim afirmar que a pessoa está envolvida, quase naturalmente, neste sentimento tão profundo, universal e originário, que é a sua Pátria, o lugar onde nasceu, onde viveu e onde de sente com uma tonalidade afetiva, de memória e de tradição indelével. Como o próprio Leonardo o afirma: “É que, para além, fica a pátria; e a pátria é todo o sonho de criança, são as árvores dos ninhos, os ribeiros dos banhos proibidos, os velhos castanheiros cheios de recolhidos e frescos abraços, é a terra ébria de maternidade e sol, todas as flores e sorrisos, todas as bondades não faladas com que tantas vezes nos beijamos ignoradamente, é a justiça humana e o sonho crepuscular, é o futuro heróico e as alvoradas de luz e som, de gritos nas encostas e de comoção e crescimento vegetal”⁷⁴. Por isso mesmo, em nome da pátria não vale tudo. Os sacrifícios e a dor só podem ser fecundos à pátria se a traz à “Vida substancial, ao drama da existência. / As gerações de amanhã terão o respeito do nosso sacrifício e a alegria duma pátria espiritual que nós mal conhecemos”⁷⁵. “É o sacrifício da nossa menor vida de hoje à maior vida do futuro, à grande vida da pátria, é o cumprimento do grande dever religioso de contribuir para que a vida terrestre se não apouque e degrade num servilismo sem nobreza, num orgíaco movimento sem entranhas, nem idealidade”⁷⁶. Os sacrifícios só terão uma base de legitimidade se e só se o bem comum, o bem coletivo, o futuro e os valores espirituais da pátria estiverem acima dos interesses individuais egoístas.

⁷⁴ Ibidem, p. 364.

⁷⁵ LC, III, p. 35.

⁷⁶ Ibidem, p. 36.

JOAQUIM DE CARVALHO: A CRÍTICA À VISÃO ORTEGUIANA DE MASSA E A DEFESA DA LIBERDADE

José Maurício de Carvalho*

1. Considerações iniciais

Os estudos de Joaquim de Carvalho sobre política encontram-se, principalmente, no volume VI das suas *Obras Completas* editadas pela Fundação Calouste Gulbenkian em oito grossos volumes. No sexto volume, que estampa trabalhos elaborados entre 1930 e 1957, estão dois textos especialmente importantes sobre a história política de Portugal intitulados: *A corrente regeneradora* (séc. XIX), elaborado em quatro capítulos e *A formação da ideologia republicana* (1820-1880), com três capítulos. O principal de suas reflexões políticas em defesa da liberdade está, contudo, em três pequenos ensaios também no mesmo volume intitulados: *Liberalismo e democracia ou glossa de um juízo de Herculano*, *Com a razão nas mãos* e *Sobre a ideia de Estado total*. Todos eles são fundamentais para o entendimento de suas posições liberais e no último consta o essencial das críticas que elabora a compreensão orteguiana de massas. *Sobre a ideia de Estado total* foi escrito pouco depois da publicação de *La rebellion de las masas* (1930). O texto foi publicado no *Jornal Liberal*, de Lisboa, na edição de maio/junho de 1933 em meio às discussões sobre o futuro da liberdade. Vamos tomá-lo como contraponto de *La rebellion de las masas* de Ortega y Gasset porque sua temática corresponde a um diálogo temático com o pensador espanhol, embora Carvalho não tenha se referido diretamente a Ortega y Gasset. Devemos lembrar, ainda, o artigo *Pombal ou a contradição na política* e o prefácio que escreveu para o *Manifesto do Reino de Portugal*, ambos no volume oitavo nos quais surge a questão da vida como manifestação maior que a racionalidade.

* Universidade Federal de São João del-Rei (Minas Gerais / Brasil). Departamento de Filosofia.

Os últimos estudos mencionados no parágrafo anterior são importantes para a compreensão do fenômeno político como expressão da vida segundo a visão fenomenológica elaborada por Edmund Husserl¹. É o método fenomenológico que inspira a vasta produção acadêmica do professor coimbrão, como indicamos nos dois primeiros capítulos do livro *História da Filosofia e Tradições Culturais: um diálogo com Joaquim de Carvalho*, nº 127 da Coleção Filosofia, da Edipucrs. No ensaio *Com a razão nas mãos* ele resume seu procedimento metodológico afirmando que é um trabalho da consciência construir certezas nas quais possa confiar. Ele assim o diz: “há uma única certeza, a da consciência, uma única força, a da confiança em si” (p. 263).

A explicação orteguiana para o surgimento do Estado totalitário no século passado, especialmente o nazi-fascismo e o socialismo soviético, estava, em última instância, sustentada no surgimento da sociedade de massas, que, para o filósofo espanhol, ganhava força com as grandes multidões que ocuparam os espaços públicos na Europa a partir do final do século XIX e início do século XX e daí se espalhou por todo o ocidente. Embora o livro tenha sido publicado em 1930, pelo menos uma década antes Ortega y Gasset já publicava conferências, artigos e livros sobre o tema e defendia a tese de que as massas dominavam a vida do ocidente. Destaque-se por serem mencionados pelo filósofo na primeira página de seu livro *La rebelión de las masas*: o artigo *Massas*, de 1927, as conferências feitas em Buenos Aires na *Asociación de amigos del arte*, de 1928 e o livro *España Invertebrada*, escrito no início da década de 20 (1921). Ortega y Gasset entende que o fenômeno das massas se generaliza para todo o ocidente de forma mais ou menos igual, embora se expresse mais claramente nas sociedades com menor tradição de liberdade.

¹ Em *O homem e a filosofia, pequenas meditações sobre a existência e a cultura* fizemos uma análise da questão de como o mundo surge na consciência. Dissemos que o propósito de Edmund Husserl foi de “compreender o mundo como fenômeno, isto é, mostrar como ele se apresentava à consciência” (p. 30). De modo resumido pode-se dizer que o filósofo alemão desenvolveu um método de redução eidética para chegar a verdades confiáveis ainda que não completas. Ele procedeu assim porque, desde Kant, a Filosofia não mais entende que o significado das coisas origine-se nelas próprias, isto é, redução eidética é uma espécie de selo de garantia que atesta o que as coisas são. Para Husserl, esta relação com o mundo provoca uma modificação no modo de ser do homem. É essa redução que torna possível captar o mundo como fenômeno. Reduzir significa, na fenomenologia, entender o fato na consciência, isto é, aquém do real em si mesmo. Husserl reconhece três formas de redução que provocam alteração no eu: *reflexão* ou redução psicológica, por *variação eidética* ou redução à essência que é a referência às essências a partir da intuição sensível e *époché*, isto é, o procedimento pelo qual se dá a suspensão dos pensamentos e atividades no mundo. Por este processo de redução fica estabelecido um elemento de ligação entre a consciência e o que está a volta dela. A redução fenomenológica é o processo pelo qual um objeto ou vivência chega a consciência e confere sentido. O filósofo denomina constituição a ação da consciência pela qual um objeto ou vivência torna-se consciente e adquire significado. O ato de dar sentido Husserl denomina doação. Pela doação se conjuga passividade e atividade na consciência.

Joaquim de Carvalho contrapõe que o fenômeno das massas somente se manifesta, da forma como Ortega y Gasset o descreve, nos estados totalitários e autoritários, especialmente no nazi-fascismo e socialismo soviético. As sociedades livres, que os dois pensadores tomam como preferíveis, tinham para Carvalho elementos seguros para minimizar o comportamento de massa presente nas grandes multidões que povoavam o espaço público naquele momento. Fazer esta distinção parece-lhe necessário e mostra sua confiança na liberdade como esteio da vida social e política.

Este trabalho parte da análise orteguiana da sociedade de massa. Em seguida apresenta a crítica que Joaquim de Carvalho faz à essa interpretação, esclarece o que Joaquim de Carvalho considera a parte virtuosa da interpretação orteguiana e analisa o fenômeno político sob inspiração da liberdade. As posições de Joaquim de Carvalho são mais que uma defesa, elas expressam confiança no futuro da liberdade num momento em que os fatos pareciam apontar na direção oposta.

2. Tempo de crise e sociedade de massa

O século XX chegou e com ele o sentimento de que a vida no ocidente passava por mudanças profundas. Mudanças na sociedade produzem a sensação de crise quando no espaço social não há elementos que permitam clara compreensão do que ocorre e não fornece elementos que possam ser usados na solução das dificuldades. Portanto, o ocidente estava em crise na segunda década do século. A esperança criada, no século anterior, no progresso permanente da humanidade e na paz contínua entre os povos foi desfeita com a Primeira Guerra Mundial e a Revolução Soviética. As perdas trazidas pelos dois conflitos foram enormes e elas não foram apenas materiais, perderam-se crenças e amores, tudo com dor. Como escrevemos em *O século XX em El Espectador de Ortega e Gasset: a crise como desvio moral*: “a percepção de que havia um cotidiano em crise tornou-se comum entre os pensadores do século XX” (p. 14).

O impacto da crise no modo de pensar foi tema de vários filósofos, mas foi Edmund Husserl quem primeiro traduziu, em toda sua extensão, o drama representado pela perda da confiança, não propriamente na ciência, mas no modelo de cientificidade e no papel desempenhado pelas ciências humanas. O problema foi tratado em *A crise da humanidade européia e a Filosofia*. Ali o filósofo afirmou (1996):

Se, pois se quiser tornar possível, para os fenômenos científico-espirituais, uma explicação realmente exata e, em consequência, uma práxis científica tão abrangente como na esfera da natureza, então os homens da ciência do espírito não deveriam só considerar o espírito, mas retornar ao suporte material e elaborar explicações por meio da física e da química exatas. Mas tal intento fracassa diante da complicação da necessária investigação psicofísica exata, já em vista do homem individual e mais ainda com respeito às grandes comunidades históricas (p. 61)².

Os anos que se seguiram à Primeira Guerra Mundial foram duros com a queda da bolsa em 29 e o empobrecimento mundial que se seguiu, resultados da redução em 40% da atividade econômica e em 60% do comércio mundial. O resultado da crise foi sintetizado por Roger Garaudy em *Perspectivas do homem* (1966): “Vidas desperdiçadas. Vidas sem objetivo. As tragédias de um mundo em impasse” (p. 6).

Parte da sociedade europeia viveu a crise da primeira metade do século atordoada pela desconfiança nas instituições políticas liberais e caminhou, politicamente, para modelos autoritários de gestão pública. O fascismo italiano, o nazismo alemão e o socialismo soviético foram as faces mais visíveis das mudanças políticas, implantando a violência, o terror e levando à Segunda Guerra Mundial que veio dez anos depois da crise de 29. Não foram os exemplos citados as únicas experiências de Estado forte. A Espanha de Franco e quase toda América Latina viveu a experiência dos governos antiliberais e, na última, os governos fortes se estenderam até o final do século passado. Esses sistemas difundiram a desconfiança no liberalismo e a rejeição da competição e esforço. Joaquim de Carvalho afirmou que não fazia sentido este tipo de crítica e defendeu as sociedades livres. Afirmou em *Com a razão nas mãos* que o liberalismo democrático é forte para superar suas dificuldades:

Disraeli converteu a Inglaterra mediante o Parlamento à ideia imperial, foi a Terceira República quem deu à França o império colonial (...) uma e outra democracia conduziram os seus povos à vitória na Grande Guerra (p. 279).

² O texto de Husserl foi traduzido pela EDIPUCRS em 1996 com comentários de Urbano Zilles. Zilles resume, na introdução que elabora ao texto do filósofo alemão, o propósito de Husserl como se segue (1996): “Na Krisis Husserl indaga o porquê do fracasso das ciências, perguntando pela origem dessa crise, reescrevendo a trajetória da razão ocidental e constata que as ciências se afastaram, pela matematização do mundo da vida, substituindo-o pela natureza idealizada. Elabora uma ontologia do mundo da vida no qual tenta superar o antagonismo entre o objetivo-naturalista e o subjetivo-transcendental do pensamento moderno. Enraíza tanto a explicação das ciências naturais como a compreensão dos saberes culturais, lutando contra a absolutização do paradigma científico, que empobrece os problemas humanos” (p. 8).

Ao se deparar com governos antiliberais, Ortega y Gasset viu no fenômeno, como dissemos em *Introdução à filosofia da razão vital de Ortega y Gasset* (2002) “uma raiz social e política, que nascia do tipo de homem que a sociedade da abundância havia criado na Europa” (p. 416). No entanto, explicava o filósofo espanhol, a dificuldade ia além da dimensão social, política e econômica possuindo também significado filosófico. Sua análise considera o novo tipo de homem que emerge da situação. Assim, o filósofo entende que a raiz deste novo sujeito era resultado da homogeneização ruim da sociedade decorrente de um modo de vida insensato, onde todas as fichas foram depositadas num “só tipo de homem, numa idêntica situação” (p. 128), conforme afirma em *La rebelion de las masas*. O texto acima citado de Joaquim de Carvalho revela que para o português a sociedade da abundância produzida pelo capitalismo não era responsável pela onda antiliberal, a não ser em lugares específicos da Europa.

A análise orteguiana parte do seguinte ponto: a homogeneidade entre as pessoas, que é um fato social ruim, formou-se na sociedade europeia com o domínio dos espaços públicos pelas grandes multidões. As multidões se tornaram o lugar das pessoas e elas reduzem o espaço da liberdade existencial, como explica no prólogo da obra acima mencionada (1994):

Ao contemplar, nas grandes cidades, essas imensas aglomerações de seres humanos, que vão e vêm pelas ruas ou se concentram em festivais e manifestações políticas, vem a mim, de modo obsessivo, este pensamento: pode um homem de vinte anos elaborar um projeto de vida que tenha figura individual independente, mediante seu próprio esforço? (p. 132).

A resposta para a pergunta é negativa, esclarece o filósofo. A multidão que enche os espaços públicos se comporta como os prisioneiros “em uma prisão, onde se encontram amontoados muito mais presos do que ali cabem, ninguém pode mover um braço nem uma perna por própria iniciativa, porque pressionaria os corpos dos demais” (*idem*, p. 132). Assim era a vida na Europa, conclui Ortega y Gasset, parece difícil que a maioria, em qualquer canto do continente, tivesse autonomia ou lutasse pela liberdade, estando pressionada pelo propósito de ser como todo mundo, isto é, uma peça desta grande multidão desafiada a ocupar o lugar de mando social.

A nova situação era representada por um tempo de multidões, mas não era só uma questão de quantidade de pessoas reunidas e sim da nova atitude que adotavam. A multidão mudou de comportamento, ela espera ser vista e ocupa os lugares de destaque na sociedade. Disse o filósofo em *La rebelion de las masas*:

“A massa antes, se existia, ela passava inadvertida, ocupava o fundo do cenário social, agora adiantou as baterias e se tornou o personagem principal” (p. 145). As aglomerações, se antes ocorriam ocasionalmente, agora se tornaram um fato social recorrente. Se as pessoas pretendiam influir no destino do grupo, sabiam, antes, que deviam integrar as minorias qualificadas, isto é, deixar de pertencer à massa. No século passado este sentimento mudou, o sujeito queria estar na massa e a massa pretendeu se tornar o agente social mais importante. A massa passou a dar o tom na administração do Estado.

E por que o tempo das massas ganhou força no século XX? Para Ortega y Gasset não foi por acaso. Ele foi resultado das transformações sociais que se seguiram à Revolução Francesa quando se popularizou a mentalidade de que se podia ter uma sociedade tão cheia de direitos quando despovoada de deveres. Como explica o filósofo em *Revés de almanaque*, o político no século XX radicalizou esta perspectiva de organização social e passou a falar: “todos têm direitos e nenhuma obrigação” (p. 720). Uma sociedade assim é uma sociedade democrática de massas uniformes.

3. Joaquim de Carvalho e a crítica à visão orteguiana de massa

Houve, no entendimento de Ortega y Gasset, uma mudança de atitude das multidões no século XX e o novo comportamento afetou a confiança na democracia liberal e no respeito à lei como salvaguarda do cidadão. Amparada pela lei, a minoria sentia-se segura no século XVIII e início do seguinte. A mudança de comportamento da multidão trouxe um novo tempo, nele as massas esperavam atuar diretamente e à margem da lei, por meio da pressão coletiva, impondo seu modo de pensar e viver. Esta atitude das massas era perceptível mesmo nos países ibéricos e latinoamericanos que, sem experimentar regimes totalitários tiveram governos fortes. Nos regimes totalitários a atitude da massa foi levada ao extremo. Para Ortega y Gasset mesmo os países de tradição liberal, tomemos os Estados Unidos como exemplo, os governos aumentaram o controle da economia e suas sociedades não escaparam do fenômeno das massas.

Diante de governos desconfiados do liberalismo, Joaquim de Carvalho se levanta em defesa da liberdade. Seu ponto de partida foi rejeitar o aspecto nuclear da tese orteguiana. No ensaio *Sobre a ideia de Estado total*, ele diz: “pois, mais ou menos, todos distinguimos um partido de uma seita e não confundimos a ideia de

massa com a de multidão, porque sabemos que são coisas perfeitamente distintas” (p. 283). A presença da multidão nos espaços públicos era um tema importante daqueles dias, concorda Carvalho. No entanto, esta multidão que se apresentava como fundamento do poder não trazia, na sua avaliação, a destruição do Estado livre. Problemas surgiram em muitos países do ocidente, mas alguns preservaram o regime liberal democrático. Joaquim de Carvalho escreveu: “As brechas abertas pela contemporaneidade nessa admirável construção política não significam que a Democracia se exauriu como fundamento e ideal da nossa concepção de Estado” (*idem*, p. 284). Em síntese, entender que o fundamento do poder está nas multidões não significa dizer que ela se converteu em massa igualitária de perspectivas de vida e sentimentos. Ao contrário, as multidões se expressam, nos Estados liberais, em partidos políticos ideologicamente distintos e, entre eles e a organização formal do Estado, há um hiato. Carvalho esclarece: “Na concepção democrática e liberal do século XIX, a qual informa ainda todas as constituições políticas do nosso século, elaboradas e votadas nos Parlamentos, parte-se do dualismo Estado e Sociedade” (*idem*, p. 284). Isto significa que as multidões, ainda que formassem uma opinião sobre os diferentes assuntos, não a transpunha, automaticamente, às estruturas do Estado. A opinião pública se manifesta de muitos modos na sociedade livre, inclusive através dos partidos políticos. Além disto, a transmissão da opinião pública ou dos sentimentos da massa não alcança toda a sociedade porque “no Estado democrático-liberal há uma longa zona de interesses e atividades em que o Estado não intervém, senão para restabelecer ou impor o direito pré-estabelecido” (*idem*, p. 284). Também lhe parece simplista a ideia orteguiana de que a massa se fizesse representar diretamente nas estruturas do Estado, pois isto significaria que o Estado não tinha quaisquer interesses ou propósitos, sendo como que neutro aos assuntos. No entanto, o Estado possui seus projetos e interesses que entram em disputa com outros interesses. Afirma Joaquim de Carvalho: “Só na aparência o Estado liberal é neutral, porque, de fato, ele possui uma vontade, a da opinião pública, representada pelos seus órgãos, dos quais os partidos são instrumentos e arautos” (*idem*, p. 285).

Antes de seguir analisando a argumentação de Joaquim de Carvalho parece importante esclarecer a diferença que ele faz entre liberalismo e democracia, neste aspecto acompanhando Ortega y Gasset. No ensaio *Liberalismo e democracia ou glosa de um juízo de Herculano* ele esclarece que liberalismo e democracia são coisas diferentes. Democracia indica quem legitimamente manda e liberalismo é um conjunto de proteção contra o poder de quem manda. E esclarece: “que

se pode ser muito liberal no exercício do poder e nada democrata, e democrata cem por cento e absolutamente antiliberal” (p. 279).

Voltando à crítica à compreensão orteguiana de que as massas dominam a estrutura do Estado e ali colocam quem as represente, Joaquim de Carvalho entende que o fenômeno não se verifica nos países liberais como naqueles que rumaram para o totalitarismo. Uma das razões da dificuldade é que os partidos políticos, conforme indicamos em *História da Filosofia e tradições culturais: um diálogo com Joaquim de Carvalho* (2001): “reúnem interesses fortes o suficiente para congregar certo número de pessoas de classes diversas” (p. 340). Um partido com profissionais diferentes, oriundos de diversas classes, com interesses próprios dificilmente expressa visão homogênea. É claro que o homem massa orteguiano não é originário de uma mesma classe, mas é quase impossível que uma multidão desenvolva as mesmas atitudes, explica Carvalho, quando a sociedade possui formações sociais diversas, várias profissões, organizações profissionais variadas e diversos partidos políticos diferentes ideologicamente.

Nos países de arraigada tradição liberal, o Reino Unido e os Estados Unidos, por exemplo, não desapareceu na primeira metade do século XX o que Joaquim de Carvalho denomina de sentimento burguês. Este sentimento, esclarece em *Sobre a ideia de Estado total*, não se confunde com a sensibilidade ou interesses de classe, ela traduz um modo de pensar difícil de ser erradicado porque se sustenta numa larga tradição, conforme explica:

Da realidade burguesa se pode dizer o que Amiel dizia da paisagem: é um estado de alma. É a concepção suspicaz da vida e a ética do esforço e sacrifício e, para os povos, aldeões como o nosso, de arraigada e tenaz tradição romana, e de indestrutível formação cristã, o horror da aventura política e da violência como *prima ratio*.

A concepção de vida e a ética da sentimentalidade burguesa assentam sobre a aspiração de independência individual e econômica, a qual se associa sem sofisma a ideia e propriedade (p. 286).

A preocupação do burguês com o futuro é uma forma de prevenir as terríveis dificuldades que a vida pode trazer e assegurar o sossego futuro com a posse de bens. Assim, o enriquecimento da sociedade e as reivindicações de melhoria de vida não levam a acomodação como sugere Ortega y Gasset, “porque a quantidade de possibilidades que se abrem ante o comprador atual chega a ser praticamente ilimitada” (p. 164). É o contrário o que ocorre, esclarece Carvalho em *Sobre a ideia de Estado total*, o enriquecimento social “esconde o aburguesamento, isto

é, o anelo de segurança e estabilidade. Assim entendido, a realidade burguesa é um estado de espírito que se opõe, no espaço, à contingência e à surpresa, e que viveu, vive e sobreviverá a todos os regimes políticos e econômicos” (p. 287). Ao *senhorio satisfeito* de Ortega y Gasset, Carvalho opõe o *senhorio do tempo* no item III de texto examinado. Senhorio do tempo é o esforço de amearhar e progredir para se prevenir das terríveis possibilidades que cercam a existência humana.

Não parece, portanto, a Joaquim de Carvalho, que a generalização do modo de vida burguesa, mencionada por Ortega y Gasset no capítulo IV de *La rebelion de las massas* explique a formação de uma massa homogênea e acomodada. Conforme descreveu o filósofo espanhol no capítulo V do livro citado: “o homem massa é o homem cuja vida carece de projeto e vai à deriva. Por isto não constrói nada, ainda que suas possibilidades, seus poderes, sejam enormes” (p. 176).

Considerando as posições de Carvalho acima resumidas, o que explicaria o aumento dos Estados totalitários nas décadas iniciais do século passado? Conforme detalhamos em *A filosofia política, Joaquim de Carvalho e a liberal democracia* foram, para o historiador lusitano, dois aspectos (2000):

a limitada visão da história, entendida como realizadora do ideal coletivo e a absolutização dos ideais democráticos neste novo contexto. Essa combinação promoveu o que Joaquim de Carvalho cognominou de catarata do progresso, isto é, uma espécie de doença ocular que confunde e priva a visão. Essa doença tanto defende o sacrifício da dignidade humana, em nome de um futuro eticamente melhor naquilo que se denomina ética dos fins, quanto confunde o desenvolvimento material da sociedade com a conquista da paz interior (p. 107).

Portanto, os Estados totalitários surgiram da chamada catarata do progresso e não da transformação das multidões em massa e da apropriação dos mecanismos do Poder. O surgimento das massas é fruto de uma mentalidade democrática vivida sem as limitações do Estado liberal. Daí a defesa da liberal democracia feita por Joaquim de Carvalho contra as críticas, notadamente aquelas como as de Oliveira Martins, “de que a liberdade liberal era a liberdade para morrer de fome” (*idem*, p. 108).

4. Joaquim de Carvalho acompanha Ortega y Gasset na defesa da vida nobre

Vimos no item anterior que Joaquim de Carvalho fez uma forte defesa da liberdade. Para ele, sociedades livres não caminhavam identicamente para a

formação de uma massa homogênea, como ocorreu na Alemanha nazista ou na Itália fascista. É o que se conclui do que Carvalho escreveu no item III de *Sobre a ideia de Estado total*. As diferenças em relação à tese de Ortega y Gasset não o impede de adotar as teses orteguianas expostas no capítulo VII de *La rebelion de las massas*. Ele partilha com o espanhol a ideia de que as exigências íntimas do espírito nobre é o motor da história. Ortega y Gasset explicou este seu entendimento de uma forma que pode suscitar incompreensões, mas é exatamente o que ele quer dizer quando afirma que “sustenta uma interpretação da história radicalmente aristocrática” (p. 150). Ortega y Gasset entende que é moral o ideal que orienta as sociedades e atribui às minorias éticas a tarefa de aprimorar a vida das sociedades. Em *La situación política*, Ortega y Gasset fala do liberalismo como um sistema capaz, como resumimos em *Totalitarismo e ética em Ortega y Gasset*, de “estimular o esforço pessoal e ajudar a nação a superar o que de desonroso existe em seu passado” (p. 111). O que significa: “um liberalismo que estimula a prática das virtudes” (*idem*, p. 111).

A virtude depende de escolhas éticas que afastam o sujeito da mediocridade das massas e o inserem na minoria seleta que vive nobremente, conforme explicamos em *A problemática ética em El Espectador de Ortega y Gasset* (2010). Ali se mostra que “a escolha ética obriga integralmente” (p. 120). A escolha ética é própria da vida nobre, que significa uma vida própria, fiel a si. No artigo *O sentido da perspectiva no El Espectador de Ortega y Gasset* explica-se que vida nobre é “ser fiel ao autêntico eu, o que é uma tarefa difícil” (p. 409). É o que esclarece porque para Ortega y Gasset o homem que não quer se empenhar se desmoraliza, torna-se massa e passa a procurar fora de si um motivo para viver.

A esta visão geral e comum do processo histórico segue-se o entendimento de Joaquim de Carvalho de que os partidos políticos ganharam nova configuração no início do século passado e se aproximaram de uma organização de massa. Ele explica em *Sobre a ideia de Estado total*: “Em rigor, não são partidos, são massas; daí a um tempo, a sua força temível e a sua fraqueza vulnerável” (p. 288). No entanto, esta não era uma condição generalizada de todo o ocidente e podemos “subir o outeiro donde descobriremos, finalmente, a paisagem primaveril sem o tigre ao fundo” (*idem*, p. 288). O fato descrito por Ortega y Gasset podia ser observado nos partidos ideologicamente extremistas. Porém, mesmo neles, isto é: “o da reação ultraburguesa ou o da ofensiva marxista, cujas ideologias e táticas partidárias convertem o alistamento em simples acréscimo numérico” (*idem*, p. 288), não se pode desconsiderar “que o caráter de resolução pessoal do eu

reveste a saída ou entrada num partido” (*idem*, p. 288). Assim mesmo reconhecendo a transformação na organização partidária, a conversão de partidos em massa é fenômeno que Carvalho diz existir apenas em situações específicas como o caso do nacional-socialismo alemão.

O aspecto mais marcante da aproximação com Ortega y Gasset consiste no entendimento de que a vida nobre contém a resposta para as dificuldades de cada ciclo histórico. Nobreza definida pela exigência íntima de buscar os aspectos mais elevados da vida civilizada. Diz Ortega y Gasset no seu livro: “Isto é a vida como disciplina – a vida nobre. A nobreza se define pela exigência, pelas obrigações e não pelos direitos” (p. 182). E Carvalho cuida logo de esclarecer que a nobreza a que se refere é uma atitude de caráter, um comportamento ético. Não se trata de nobreza enquanto comportamento de classe que é fechada, como explica: “o acesso à nobreza não depende do indivíduo e a saída da classe lhe é vedada” (p. 289). E Carvalho continua sua meditação na direção da nobreza de caráter, mais que de classe, pois ela se expressa na dedicação e esforço, trabalho e disciplina, cuidado com os bens, qualidades da nova fidalguia desejada no século XVIII pelo Marquês de Pombal. As atitudes desejadas pelo Primeiro-ministro expressavam o sentimento burguês.

Outro ponto comum é o entendimento de ambos que estimular as minorias a assumir a liderança da sociedade não equivalia a dar aos filósofos a condução da política. Ortega y Gasset trata o assunto em *Mirabeau, o político* sobre o qual comentamos (2002): “Ali ele traça a distância que há entre o intelectual e o político, sendo o segundo mais capaz de ações úteis e suficientes na coisa pública” (p. 417). Joaquim de Carvalho praticamente repete Ortega y Gasset ao dizer em *Com a razão nas mãos* que os metafísicos não são políticos e muito menos que saibam governar: “isto nunca, e jamais se pode perdoar a Platão ter defendido ideia tão esquisita, o governo dos filósofos seria uma calamidade” (p. 271). As características do político, que são tão diversas dos filósofos, foram comentadas em *Reflexão sobre a universidade* texto onde Carvalho escreve que o político precisa possuir “uma visão clara da realidade dos fatos e o cálculo prospectivo da sua incursão pelo futuro” (p. 291), posição idêntica à defendida por Ortega y Gasset em *Mirabeau, o político*.

Este comportamento de notável dedicação às boas coisas da civilização era observado numa minoria que, para Ortega y Gasset, não era uma classe, mas um seletto grupo de pessoas que se dedica a algo. Ele explicou o assunto como se segue: “a divisão da sociedade em massas e minorias excelentes não é, portanto,

uma divisão de classes sociais” (p. 146). Este aspecto da meditação orteguiana foi assim comentado por Lopes de la Vieja no artigo *Democracia y masas em Ortega* (2000): “As massas não são classes sociais, mas um fato psicológico, o homem massa. Seu império significava para Ortega y Gasset nada menos que a ascensão do mostrengo social” (p. 139). E Ortega y Gasset entendia, afirmou-o em *La rebelión de las masas* que a minoria, durante o século XIX, estava bem presente na “velha democracia que vivia contemplada por uma abundante dose de liberalismo e de entusiasmo pela lei” (p. 147/8). O que parece a Ortega y Gasset é que esta atitude se perdeu com a formação das multidões.

O mesmo papel reformador da sociedade Joaquim de Carvalho atribui à minoria culta e a sua atuação qualificada no seio da sociedade, como se nota no texto a seguir:

Qualquer sociedade, e em cada ciclo da sua jornada, carece da existência de um escol. Pode pensar-se, até sem torpeza mental, que a civilização é um produto destilado pela escol – isto é, um círculo reduzido de indivíduos que, libertos da maldição bíblica de ganharem a vida com o suor do seu rosto, tem simultaneamente a disposição de ânimo e o tempo livre para cultivarem coisas imateriais e impalpáveis – a justiça, a bondade, a verdade e a beleza, sem as quais a sociedade tem as ventas e o *fartum* dos retábulos (p. 289).

A maneira de Ortega y Gasset tratar o talento das minorias era mais alargada que a forma de Joaquim de Carvalho, ela contemplava os melhores de cada atividade, incluindo os melhores padeiros, cozinheiros, carpinteiros, etc., atitude cuja raiz era a vocação íntima de cada homem. De todos que pertencem às minorias se exige a dedicação completa à tarefa, o compromisso com o aperfeiçoamento da atividade e a entrega apaixonada ao que faz. O que há de próximo entre os dois pensadores é a compreensão aristocrática da história e o fato de destacarem o burguês como o exemplo da minoria nas sociedades livres do XIX. Diz Joaquim de Carvalho que o frade na Idade Média, a dama e os fidalgos na modernidade são os antecessores dos burgueses do século XIX, o que nas palavras de Carvalho assim se expressa: “o burguês da alta roda, no século XIX, quis ser e foi o herdeiro da gloriosa ascendência” (p. 290). Eis quem integra a minoria criadora que alavancou a cultura ocidental dos tempos medievais para cá.

No entendimento de Joaquim de Carvalho eis as minorias que aprimoraram a civilização e que antecedem na liderança social ao papel social do burguês no século XIX que “como o escravo ao grego e ao romano, a cerca ao frade e a terra ao nobre, puderam ser senhor do tempo e desperdiçá-lo em benefício da

civilização” (p. 290). Sobre o trabalho de liderança dos monges na Idade Média, Joaquim de Carvalho cita Nogueira em *Formação da ideologia republicana* lembrando que os religiosos “fundavam o seu conventinho, quase sem socorros, só à força de diligência, de duro trabalho, e muita e insignificante persuasão” (p. 219). E para o preparo da minoria destaca em *Instituições de cultura* a importância da Universidade portuguesa desde a ação política de D. Manuel que esperava que ela “se tornasse similar das universidades da Cristandade” (p. 12).

Portanto, o liberalismo criou uma minoria, diversa das anteriores, mas com o mesmo papel renovador e dinamizador da vida social ajustada às necessidades históricas do seu tempo.

5. Joaquim de Carvalho e a história para além da razão

No livro *História como sistema*, Ortega y Gasset propusera como resposta para a pergunta: *o que é a vida do homem?* a sua condição histórica. O esforço de elucidação da existência humana descobre a história como realidade que a esclarece. É este entendimento que leva o pensador a dizer, no texto seguinte, que o homem não tem natureza, mas história, ou melhor, que a natureza do homem é a sua historicidade:

E, pela primeira vez, o homem se vê obrigado a se ocupar do seu passado, não por curiosidade, nem por encontrar exemplos normativos, senão porque não lhe resta outra coisa a fazer. Por isto, esta hora presente constitui a ocasião para que a história se instaure como razão histórica (p. 49).

Trata-se de uma tentativa de ir além das sugestões do idealismo alemão de Georg W. F. Hegel e das leituras cristãs do tempo, já que a razão histórica de Ortega y Gasset não é uma razão que de fora e transcendente se realize na história ou oriente os acontecimentos, mas é uma razão que se mostra mais ampla e que transcendente as teorias que o homem elabora para explicar o curso da história e compreender seus movimentos.

Na obra *História como sistema*, Ortega y Gasset defende a tese de que a razão histórica é um conceito rigoroso, embora diverso da razão matemática. E é diferente não porque faz concessão ao irracionalismo, mas porque é mais exigente e rigoroso que ele. Os motivos estão enunciados no texto citado a seguir:

A Física renuncia estender aquilo do que ela fala. Ainda mais, desta ascética renúncia que faz seu método formal e chega, em virtude disso, a dar ao termo entender um sentido paradoxo do qual Sócrates já protestava (*idem*, p. 50).

E completa seu pensamento explicando que razão histórica não procede como a razão empírica nada aceitando como dado pura e simplesmente. É que ela:

Não acredita esclarecer os fenômenos humanos reduzindo-os a um repertório de instintos e faculdades – que seriam, efetivamente, fatos brutos, como o choque e a atração – senão que mostra o que o homem faz com os instintos e faculdades (...), nada mais que ideias e interpretações que o homem tem fabricado em certa conjuntura do seu viver (*idem*, p. 50).

De modo diverso de Ortega y Gasset, Joaquim de Carvalho conclui que os acontecimentos históricos não sugerem uma razão histórica, porque na história expressam-se as mais vivas contradições. Mesmo quando permanecemos nas limitações de uma razão que se pauta na vida não conseguimos expressar os movimentos da história. Toda tentativa de identificar nexos leva a fracassos por conta da maior amplitude da vida em relação ao pensamento. As contradições dos personagens expressam a própria irracionalidade do sujeito porque o homem faz frequentemente o que não espera e executa o contrário do que planeja. É esta a lição maior que o historiador descobre quando mergulha nos personagens, quando se aproxima do homem. Ao estudar a vida e obra do Primeiro Ministro de Dom José I no texto *Pombal ou a contradição na política*, Carvalho observa:

Não é por acaso em tantas e tão diversas contradições que se edifica a glória de Pombal? A afirmativa é triste para o pobre espírito humano quando faz da ausência de contradição a marca da dignidade intelectual, mas quando as auscultamos ouvimos claramente a gargalhada expansiva da vida, que não se deixou aprisionar pela mão e pela mente do férreo governante (*idem*, p. 89).

Chega-se a esta conclusão examinando a atuação do homem não revela juízo equânime. É o que Carvalho procura indicar quando lista as incoerências e contradições do Marquês:

Déspota, lançou a semente da igualdade perante a lei; autoritário, apelou pela primeira vez em Portugal para a opinião pública, que nasceu precisamente sob o seu consulado; católico-romano, humilhou a Santa Sé, e quis a autonomia religiosa da nação, com a Igreja Lusitana; respeitador das ordens religiosas, expulsou os jesuítas e perseguiu-os tão

implacavelmente que tudo quando posteriormente se disse contra a Companhia de Jesus foi dito apenas com palavras diversas; hostil aos judeus acabou com a infamante distinção de cristãos novos e cristãos velhos; desprezador dos direitos individuais, foi o emancipador dos escravos índios; estrangeirado na mente e nos modelos, realiza uma obra, discutível aliás, de independência econômica da nação, amparando o comércio, a agricultura, a navegação e criando indústrias novas; sedento de honrarias e com preconceitos contra nobreza, honrou a atividade comercial, fundando a aula de comércio, a primeira que houve na Europa; confiante nas luzes da razão natural, transformou a Inquisição em tribunal político; verdadeiro criador da instrução pública, e reformador da Universidade, que arrancou *ex-stercore*, policiou o pensamento com a Mesa Censora, pela qual se proscreveram obras filosóficas e literárias, como a Nova Heloísa, de Rousseau e os contos de Lafontaine; literato, que não cientista, se se lhe podem atribuir estes predicados, deu o primado da cultura às ciências, que não às letras, e ofensivamente orgulhoso, procurou o saber de homens como Frei Manuel do Cenáculo e António Pereira de Figueiredo (*idem*, p. 89).

Pombal pretendeu, observa Carvalho, levar adiante o ideal iluminista nutrindo “a convicção da barbaridade do passado, a confiança na razão edificadora e a certeza de que só ela instaura o reinado da paz e prosperidade definitiva” (p. 88). No entanto, sua atuação como Ministro do Rei não era expressão coerente deste propósito e reunia aspectos da tradição lusitana em viva oposição ao grosso das teses iluministas. Assim, é a vida que se expressa no tempo, algo tão grande e sublime que os esforços de interpretação não a elucidam completamente. As contradições dos personagens e a incoerência dos acontecimentos apenas indicam a enorme complexidade dos fatos históricos.

6. Considerações finais

Ortega y Gasset e Joaquim de Carvalho são defensores da liberdade pessoal e política. Ambos se deparam com a crise da sociedade livre ante o avanço dos governos totalitários. Embora liberais divirjam nas explicações para a crise das sociedades livres.

A leitura do primeiro item do ensaio *Sobre a ideia de Estado total*, mesmo sem mencionar diretamente o filósofo espanhol, permite identificar clara e direta rejeição da tese orteguiana de que o tempo das multidões é o tempo de massas uniformes e que elas transmitiam sua expressão, sentimentos e opiniões

diretamente para dentro das estruturas do Estado, subordinando o Estado a sua sensibilidade e mundivisão. Para Ortega y Gasset este fenômeno era o motivo das crises e dificuldades da Europa e do ocidente nas primeiras décadas do século XX. Para Joaquim de Carvalho, que admite o fenômeno das massas, ele é restrito à experiência histórica de alguns países como a Itália, a Alemanha e a Rússia não se estendendo a todo o ocidente, especialmente aos países ditos livres³. Carvalho considera inadequado associar o tempo das multidões com o tempo das massas. Além disto, mostramos que para ele o desenvolvimento dos Estados totalitários no início do século XX devia-se a uma separação entre democracia e liberdade e à compreensão limitada de democracia associada à ética dos fins daí decorrente. Joaquim de Carvalho denominou catarata do progresso à visão redutora da história, considerada realizadora do ideal coletivo e responsável pela absolutização dos ideais democráticos neste novo contexto.

No artigo *Pombal, ou a contradição na política*, Joaquim de Carvalho mostra que a existência humana é cheia de contradições, o que faz do mundo da vida um espaço maior que a racionalidade e de onde ela emerge. A história que nasce das ações do homem não é um objeto redutível à racionalidade. O que mostra Carvalho é que é preciso ir além de aonde chegou Ortega y Gasset tão lúcido em fazer da vida a referência de onde olhar os problemas do homem, mas

³ No capítulo VIII de *Ética* mostramos em que aspectos os dois autores parecem ter razão. O liberalismo ganhou espaço crescente nas últimas décadas e proclamou o reconhecimento crescente do poder do mercado, valorização do talento individual e defesa da organização política livre. Neste ponto Joaquim de Carvalho tem razão, o liberalismo expandiu e o fenômeno das massas não foi vivido do mesmo modo que nas sociedades liberais e nazi-fascista e soviética. Por outro lado, a noção de massa se espalhou para o ocidente, não no sentido social e político, como nas sociedades nazi-fascista e soviética, mas na padronização de certo padrão de consumo e na crescente acomodação das pessoas a certo tipo de vida cômodo e sem esforço. Assim nos referimos ao comportamento do que julgamos ser o perfil do homem massa de nosso tempo, um pouco distinto do concebido por Ortega y Gasset, mas com o mesmo perfil do senhorio satisfeito descrito no capítulo XI de *La rebelion de las masas*. Ele é aquele que não quer se esforçar, mas espera gozar as comodidades da vida civilizada. Como lembra Ortega y Gasset o homem de hoje sabe que isto não pode ser, “mas finge com palavras e atos convicção contrária” (p. 213). Eis como o descrevemos o novo homem massa (2010): “Ele não apenas foge do esforço, do empenho para mudar as coisas, do esforço para a auto-realização, não é apenas o medíocre pretensioso como o caracterizava Ortega y Gasset. Ele se tornou o consumista compulsivo, sorvendo tudo o que dá prazer imediato porque teme a falta de sustentação do crescimento econômico e a emergência de dificuldades econômicas que reduzam o enriquecimento global. Esse homem mantém relacionamentos humanos superficiais porque é consciente das mudanças da vida e se ocupa pouco de aprofundar seu entendimento das coisas e de suas possibilidades, pois visa apenas o lucro rápido ou prazer imediato. Assume e radicaliza o egoísmo hedonista presente no liberalismo desde John Locke, mas esquece os limites ao consumo, luxo e esbanjamento impostos pela ética protestante e que no fundo, também alimentavam a proposta de Locke. É que o capitalismo favorece o consumo, mas também estimula a poupança, o enriquecimento e o planejamento dos gastos. Este segundo aspecto não é facilmente aprendido pelas massas de nosso tempo, além de exigir uma liderança moral que ela não reconhece e não se dispõe a imitar. O consumo de bens materiais alcança níveis inimagináveis para nossos avós e sua fruição é buscada por puro prazer. O homem massa quer consumir o mais que conseguir, o mais rapidamente possível e de forma crescente em todo o mundo” (p. 163-164).

que se perdeu ao fechar a história numa razão ainda que vital. O que fazemos em nossa vida frequentemente vai para onde não se espera e os resultados que surgem são muito diferentes do que se pretendeu. Assim, a irracionalidade do sujeito faz parte dos acontecimentos históricos, o que não invalida as tentativas de entender os movimentos da sociedade humana no tempo, mas revela que eles não são racionais.

Em três pontos Joaquim de Carvalho acompanha Ortega y Gasset: na defesa da liberdade pessoal, do liberalismo democrático e no entendimento da vida nobre como a que é típica o modo de ser do homem. Nobre vida entendida como resultado do empenho em fazer as coisas da melhor forma possível.

Bibliografia

- CARVALHO, Joaquim. Sobre a ideia de Estado total. *Obras Completas*. v. VI, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.
- _____. Com a razão nas mãos. *Obras Completas*. v. VI, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.
- _____. Liberalismo e democracia ou glosa de um juízo de Herculano. *Obras Completas*. v. VI, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.
- _____. Reflexão sobre a universidade. *Obras Completas*. v. VI, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.
- _____. Formação da ideologia republicana. *Obras Completas*. v. VI, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.
- _____. Instituições de cultura. *Obras Completas*. v. VI, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.
- _____. Pombal, ou a contradição na política. *Obras Completas*. v. VIII, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.
- CARVALHO, José Maurício de. Filosofia política, Joaquim de Carvalho e a liberal democracia. *Anais de Filosofia*. São João del-Rei: UFSJ, 7, 101-114, jul. 2000.
- _____. *História da Filosofia e tradições culturais: um diálogo com Joaquim de Carvalho*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- _____. *Introdução à raiz da razão vital de Ortega y Gasset*. Londrina: Cefil, 2002.
- _____. *O Homem e a Filosofia: pequenas meditações sobre a existência e a cultura*. 2. ed., Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.
- _____. O século XX em *El Espectador* de Ortega y Gasset: a crise como desvio moral. *Argumentos*, UFC, 2 (4), ago./dez. 2010.
- _____. A problemática ética em *El Espectador* de Ortega y Gasset. *ethic@*. Florianópolis: UFSC (9), 1, 111-125, jun. 2010.
- _____. O sentido de perspectiva no *El Espectador* de Ortega y Gasset. *Ciências Humanas*. Florianópolis: UFSC (44), 2, 399-415, out. 2010.
- _____. *Ética*. São João del-Rei: UFSJ, 2010.

- _____. e BESSA, Vanesa da Costa. Totalitarismo e ética em Ortega y Gasset. In: CARVALHO, José Mauricio de (org.). *Poder e moralidade*. São Paulo: Annablume, 2012.
- GARAUDY, Roger. *Perspectivas do homem*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- LOPES DE LA VIEJA, Maria Teresa. Democracia y masas en Ortega. *Revista de Estudios Ortega- guianos*. Madrid: Fundación Ortega y Gasset, 1, 2000.
- ORTEGA Y GASSET, José. Réves de Almanaque. *Obras Completas*. 3ª reimpresión v. II. Madrid: Alianza, 1998.
- _____. La rebelión de las masas. *Obras Completas*. v. IV. 2ª reimpresión. Madrid: Alianza, 1994.
- _____. Historia como sistema. *Obras Completas*. 2ª reimpresión. v. VI. Madrid: Alianza, 1994.

EZEQUIEL DE CAMPOS E AS LIBERDADES ECONÓMICAS

Teresa Nunes*

Formado em engenharia civil e de minas, pela Academia Politécnica do Porto, em 1898, Ezequiel de Campos revelar-se-ia parco no domínio da teorização conceptual, conforme a natureza dos textos produzidos entre 1900 e 1928. Tal característica não deverá iludir, no entanto, as influências matriciais exercidas quer pelo ambiente intelectual cultivado na instituição supra, quer pelos pressupostos analíticos e quadros conceptuais desenvolvidos por Rodrigues de Freitas e Basílio Teles, em momentos distintos, no pensamento do nosso autor. No primeiro caso, o contributo surgia menos explícito das apreciações expressas por Ezequiel de Campos em torno da Academia Politécnica do Porto, dos métodos de ensino aí praticado e respectivos mestres¹, sobre os quais deixava críticas pungentes, relacionadas com as deficiências associadas ao estudo da engenharia civil em Portugal². Resultava antes da convicção inquebrantável do autor na ideia de progresso, segundo uma concepção iluminista, e na correlação estreita entre este postulado e o liberalismo.

Esta asserção, prevalecente no espírito e parâmetros científicos cultivados na Politécnica portuense (por oposição ao clima universitário coimbrão, domi-

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Instituto de História Contemporânea da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

¹ A partir do Anuário da Academia Politécnica do Porto foi-nos possível a reconstituição do percurso académico de Ezequiel de Campos enquanto estudante de engenharia civil e de minas, bem como os lentes responsáveis pelas disciplinas dos referidos cursos. *Anuário da Academia Politécnica do Porto*, Porto, Tipografia Ocidental, 1893-1898.

² “O estudo da engenharia enferma do grande mal de toda a nossa educação escolar [...]. Muita teoria, muito número, muita banalidade mal digerida por mestres e discípulos: mas (ainda lá vão poucos anos) mostra-se aos alunos um taquímetro dentro da caixa, apontando à distância, como se fosse um leão dentro da jaula mal segura. E que admira que depois aqueles que papaguearam lições de urso não saibam ler uma mira no campo do óculo ou desconheçam o manejo e até o nome de instrumentos já com muitos anos de invenção?” Idem, “Interesses Locais. Uma Cidade Nova VI”, *O Africano. Semanário independente*, Ano I, nº 12, 30 de Maio de 1909, p. 2. Esta imagem da engenharia nacional e os seus efeitos práticos, perniciosos, no desempenho económico do país constituíam uma tónica relevante dos trabalhos publicados por Ezequiel de Campos durante a primeira década do séc. XX e evidenciam-se nas opções políticas do autor enquanto parlamentar, entre Junho de 1911 e Maio de 1914.

nado nessa época pelo krausismo)³, predispunha à compreensão autónoma dos fenómenos económicos e sociais enquanto resultantes da actividade humana, inserida num âmbito colectivo e inscrita numa temporalidade específica, correspondente a uma etapa da “cadeia infinda da marcha inelutável do Progresso”⁴. Esta perspectiva ditava as diferenças ineludíveis de análise entre Rodrigues de Freitas e Oliveira Martins⁵, conforme se apreciava nas críticas do primeiro autor à imagem céptica do segundo acerca da evolução histórica nacional e do entendimento segmentado da actividade humana expresso segundo a fórmula propositadamente simplista de “uma granja e um banco”⁶. A esses pressupostos, o lente de Economia Política da Academia Politécnica do Porto replicava com uma visão globalizante caracterizada pela complementaridade, e não oposição, entre agricultura e indústria, mas também entre mundo rural e meio urbano. Tal premissa revertia em prol de uma convicção benfazeja do liberalismo ao qual associava a possibilidade de construção paulatina de uma síntese científica entre autoridade e liberdade, entre o Estado e o indivíduo⁷.

Ezequiel de Campos tardaria em reconhecer as influências exercidas por Rodrigues de Freitas no seu ideário. Fá-lo-ia apenas na década de 20, no contexto da homenagem a Basílio Teles, nas páginas da *Seara Nova*, e de forma ligeira. Nas suas “quando era estudante, vi-o [Basílio Teles] meia dúzia de vezes a passear na Praça Nova; mas não era seu discípulo. Por esse tempo ouvi algumas lições de Rodrigues de Freitas em Economia Política. E foi em África, depois de 1900, que eu fui lendo Basílio Teles, n’ *O Problema Agrícola*, nos *Estudos Históricos e Económicos*, na *Introdução ao Problema do Trabalho Nacional*, na *Carestia da Vida nos Campos*, no *Do Ultimatum ao 31 de Janeiro*. De volta a Portugal [provavelmente em Maio de 1911] li *O Livro de Job*; depois o *Prometeu Agrilhado*”⁸.

³ Manuel Rodrigues, “Rodrigues de Freitas e a Indústria. Um Confronto com Oliveira Martins”, in *Rodrigues de Freitas. A Obras e os Contextos. Actas do Colóquio*, org. de António Almodôvar, Jorge Fernandes Alves e Maria do Pilar Garcia, Porto, CLC-FLUP, 1997, pp. 63-79.

⁴ Idem, p. 65.

⁵ Idem, pp. 65-66; Augusto Santos Silva, *Oliveira Martins e o Socialismo*, Porto, Afrontamento, 1979; António Machado Pires, *A Ideia de Decadência na Geração de 70*, 2ª ed., Lisboa, Veja, 1992.

⁶ J. J. Rodrigues de Freitas, *O Portugal Contemporâneo do Sr. Oliveira Martins*, Porto, Universal, 1881, pp. 59-60.

⁷ Idem.

⁸ Ezequiel de Campos, “Basílio Teles. Subsídios para a história política contemporânea”, *Seara Nova*, nº 19, Outubro de 1922, p. 107. No mesmo trecho, Ezequiel de Campos relatava como *A Agricultura e Tributação*, anunciada e nunca concluída, de Basílio Teles havia interferido na feitura de *A Conservação da Riqueza Nacional*, livro dado à estampa em Novembro de 1913, a escassos meses de abandonar as funções de parlamentar, onde sistematizava as ideias sobre o desenvolvimento económico do país e apresentava algumas das suas iniciativas, passadas e futuras, na prossecução desse.

Por África entenda-se S. Tomé e Príncipe, o arquipélago onde o autor, nascido numa freguesia rural (Beiriz) da Póvoa de Varzim em Dezembro de 1874⁹, iniciava a sua experiência profissional ao serviço da repartição das Obras Públicas da província, em 1899. O ciclo santomense prolongava-se por uma década, aproximadamente, período durante o qual Ezequiel de Campos evidenciava acomodar a mundividência de Rodrigues de Freitas nas observações elaboradas em torno do desenvolvimento económico e o progresso (i)material da sociedade. A esta matriz, Ezequiel de Campos aduzia o seu entendimento crítico sobre a realidade colonial portuguesa (mesmo a de perfil assaz específico como seria o quadro de S. Tomé no cômputo geral do espaço ultramarino português na época). Em função dessa, empenhava-se no confronto entre o desempenho conseguido em S. Tomé e Príncipe, território gerador de grande prosperidade económica mas sem reflexos verificáveis nas estruturas produtivas e sociais da província, e os parâmetros de crescimento registados em outras regiões extra-europeias, fossem essas também africanas ou do Novo Mundo.

Este exercício mobilizava a atenção do autor como se apreciava nas análises apresentadas nos periódicos da metrópole (*O Tempo*¹⁰, *O Mundo*¹¹ e *A Luta*¹²), nas conferências realizadas na Sociedade de Geografia de Lisboa¹³ e na Associação de Engenheiros Civis¹⁴, nas publicações¹⁵ e no seu envolvimento na imprensa periódica santomense, onde se destacava *O Africano*¹⁶. Estas intervenções assentavam numa premissa essencial, a correlação estreita entre o estádio económico das metrópoles e o (sub)desenvolvimento dos respectivos espaços coloniais, segundo uma lógica darwinista, conforme evidenciava em *O Mundo*, “a Alemanha, a Holanda, a Inglaterra e todas as nações de grandes domínios coloniais, olham com interesse para os problemas com eles relacionados, gastam muito

⁹ Sobre a biografia de Ezequiel de Campos, cf. Teresa Nunes, *O Ideário Republicano de Ezequiel de Campos (1900-1919)*, Lisboa, 2011, pp. 17-41.

¹⁰ *O Tempo*, Lisboa, Maio de 1903 a Março de 1904.

¹¹ *O Mundo*, Lisboa, Fevereiro a Setembro de 1903.

¹² *A Luta*, Lisboa, Dezembro de 1908 a Junho de 1909.

¹³ Ezequiel de Campos, *A Ilha de S. Tomé. Conferência na Sociedade de Geografia de Lisboa em 5 de Maio de 1908*, Lisboa, Sociedade de Geografia de Lisboa, 1908.

¹⁴ Idem, *Trabalhos Topográficos na Ilha de S. Tomé (Conferência na Ordem dos Engenheiros Civis Portugueses em 20 de Junho de 1908)*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1908.

¹⁵ Ezequiel de Campos, *Viação de S. Tomé. Apontamentos*, Porto, Eduardo Tavares Martins Editora, 1904; Idem, *Caminho de Ferro do Norte da Ilha de S. Tomé. Elementos do projecto do 1º troço Cidade-Cruzeiro da Trindade*, Porto, Eduardo Tavares Martins Editora, 1907; Idem, *Melhoramentos Públicos na Ilha de S. Tomé. Apontamentos Ligeiros*, Porto, Eduardo Tavares Martins Editora, 1910.

¹⁶ *O Africano. Semanário Independente*, São Tomé, Abril a Julho de 1909.

dinheiro em estudos meramente científicos e em experiências culturais, e enviam sistematicamente comissões de homens competentes para o estudo da fauna, da flora, das aptidões comerciais e financeiras dos vastos territórios onde contam desenvolver a sua actividade e introduzir os seus produtos. Povos adiantados, livres e há muito da rotina e preconceito que são a base do nosso viver peninsular, despidos de arrogâncias históricas que lhes ceguem o futuro [...], revolvem os valores mais prováveis dos seus empórios para traçarem um programa racional de explorá-los, confiando a revolução das equações desses valores a pessoas que, ao lado da curiosidade científica como estímulo do trabalho, colhem proventos correspondentes aos encargos da missão que lhes é conferida. Nós, nação que chegou à pobreza em extremo, se não podemos dispender rios de dinheiro em experiências culturais e estudos científicos desenvolvidos, temos obrigação, que no-la impõem os nossos interesses, de ao menos evitar a ruína dos nossos haveres, já que não podemos ou não sabemos melhorá-los quanto deveríamos”¹⁷.

Tal asserção consubstanciava-se no surto de desenvolvimento cubano ocorrido no período pós-independência, resultante do investimento em estruturas de transporte, impulsionado pelas grandes companhias norte-americanas associadas ao sector agrícola, mineiro e outros, a operar nesse território desde então. Esta evolução justificava as opções de Ezequiel de Campos para as “ilhas do cacau”, a saber, a concretização de um plano de melhoramentos capaz de desonerar as condições produtivas desse espaço que estimava, a prazo, responsáveis pela perda de competitividade dos géneros aí produzidos no mercado externo. Contudo, o programa supra encontrava-se também orientado para a erradicação da insalubridade grassante na província, com efeitos deletérios impositivos da fixação de um contingente demográfico, africano e europeu, em número suficiente para corresponder às necessidades insulares de mão-de-obra.

Por último, este plano deveria contribuir para a construção de uma economia santomense em articulação com o espaço ultramarino português, em particular com a província de Angola, e a metrópole; uma circunstância que não diluía a necessidade de acesso directo dos agentes económicos santomenses ao mercado externo, na esteira aliás da petição enviada às câmaras no início do séc. XX¹⁸. Neste contexto, a adopção da livre concorrência do contexto insular e nas relações desta colónia com as demais partes do espaço colonial – arreigada à visão de

¹⁷ Ezequiel de Campos, “Carta de S. Tomé”, *O Mundo*, Ano IV, 26 de Setembro de 1903, p. 2.

¹⁸ *Ao Parlamento Português: Representação dos Filhos de S. Tomé*, Lisboa, Tip. da Papelaria Estevão Nunes, 1908.

Rodrigues de Freitas¹⁹ – configurava um elemento estruturante do programa de reformas proposto ao governo provincial, a par dos melhoramentos materiais, a saber os caminhos-de-ferro, as estradas, o saneamento da cidade, os aproveitamentos hidroeléctricos e os canais de irrigação²⁰.

Por seu turno, a recomposição social em S. Tomé e Príncipe constituía um domínio onde as virtualidades associadas à liberdade, livre concorrência e divisão de trabalho, cediam espaço ao papel actuante do Estado – cujo desempenho deveria desejavelmente ajustar-se ao grau de civilização da sociedade²¹ – quer na salvaguarda da propriedade indígena, remetida a um regime de cultura obrigatória²², quer na educação da população do arquipélago. Saliente-se, não apenas a de origem africana, mas também a de proveniência europeia, com o objectivo de formar um perfil identitário específico e coeso (resultante do trabalho levado a efeito não apenas pela Escola de Artes e Ofícios como da instrução primária, conforme a sua apreciação do caso norte-americano cujos níveis de socialização interracial considerava aumentarem de forma proporcional aos parâmetros de alfabetização) que, a prazo curto, permitia inverter as lógicas de exploração insular até então assentes na delapidação dos recursos naturais e humanos, com efeitos irreversíveis para a fertilidade dos solos e para as condições climáticas das ilhas.

Contudo, também nesta perspectiva, Ezequiel de Campos orientava-se claramente pela concepção de Estado defendida por Rodrigues de Freitas e, por intermédio deste autor, pelas ideias de Pellegrino Rossi sobre a propriedade²³. No primeiro caso, inscrevia-se no âmago das funções *económicas* atribuídas pelo lente da Academia Politécnica do Porto ao Estado, a saber, “1º suprir com os esforços gerais o que foi impossível aos particulares; 2º de preparar as forças produtivas para a concorrência; 3º de evitar que os membros da sociedade revertam a condições próprias de civilizações inferiores e se tornem um perigo comum”²⁴

¹⁹ À concorrência, Rodrigues de Freitas como Ezequiel de Campos, atribuía a capacidade niveladora dos resultados úteis da troca. J. J. Rodrigues de Freitas, *Princípios de Economia Política*, Porto, Livraria Universal, 1883, p. 274; nessa medida, “Pela concorrência passam para o fundo social os progressos realizados nas ciências, nas artes, nas indústrias”, Idem, p. 177.

²⁰ Ezequiel de Campos, *Melhoramentos Públicos em S. Tomé: Apontamentos Ligeiros*, Porto, Liv. Nacional e Estrangeira de Eduardo Tavares Martins, 1910.

²¹ J. J. Rodrigues de Freitas, op. cit., p. 327.

²² Idem, *Obras Públicas de S. Tomé: Plano de Melhoramentos Locais*, Lisboa, Livraria Férrin, 1912. Cf. Jorge Fernandes Alves, “A Construção do Interior. Rodrigues de Freitas e a questão da Instrução”, in *Rodrigues de Freitas. A Obras e os Contextos. Actas do Colóquio*, org. de António Almodovar, Jorge Fernandes Alves e Maria do Pilar Garcia, Porto, CLC-FLUP, 1997, p. 278.

²³ Pellegrino Rossi, *Cours d'Economie Politique (1838-1839)*, Tome II, Paris, Joubert, 1841.

²⁴ J. J. Rodrigues de Freitas, op. cit., p. 330. Saliente-se, “essa reversão é quase sempre consequência da miséria”.

cujo exercício implicava uma metodologia “activa e militante para a realização do bem estar social/geral, mediante uma escolha criteriosa de prioridades”²⁵. À luz deste pressuposto, a acção económica individual inscrevia-se num quadro onde prevalecia os princípios da liberdade, da concorrência e da divisão do trabalho; todavia, não seria concebível fora do organismo social²⁶.

Tais fundamentos seriam aplicados pelo nosso autor, ainda em S. Tomé e Príncipe, para fundamentar as propostas de contenção territorial das roças, em proveito da propriedade indígena, a necessidade de substituição as monoculturas do cacau e o café pela policultura conotada com a sustentabilidade, ambiental, económica e social das ilhas. Saliente-se a relevância das convicções de Pellegrino Rossi sobre o contributo da pequena propriedade na erradicação da escravatura ou da servidão, uma faceta presente na proposta de Ezequiel de Campos²⁷. À questão enunciada por Rodrigues de Freitas em *Princípios da Economia Política*, “se a concentração de propriedade for tão nociva como era, por exemplo, o direito de reduzir homens a servos – se as exigências dela obrigarem à emigração em massa, ou reduzirem à miséria a classe dos cultivadores – que providências deverão tomar os membros da sociedade em geral?”²⁸, Ezequiel de Campos replicava com a implementação da resposta concebida pelo mestre da Politécnica do Porto – “a expropriação por utilidade pública já não se apresenta como excepção do direito individual, mas como consequência do exame das condições da vida social”²⁹. Explicava-se, desta forma, o mecanismo preferencial da intervenção do

²⁵ José Luís Cardoso, “Rodrigues de Freitas e Oliveira Martins”, in *Rodrigues de Freitas. Controvérsias Económicas*, in *Rodrigues de Freitas. A Obras e os Contextos. Actas do Colóquio*, org. de António Almodôvar, Jorge Fernandes Alves e Maria do Pilar García, Porto, CLC-FLUP, 1997, p. 54.

²⁶ Idem, pp. 50-52.

²⁷ Pellegrino Rossi, op. cit., p. 81. Segundo Rossi, a pequena propriedade induzia o desaparecimento da escravatura e da servidão as quais eram paulatinamente substituídas por um elo concreto entre o homem e o Estado, estabelecido através da posse do solo. De acordo com esta visão, na esteira de tese desenvolvida por Benjamin Constant, tratava-se da condição indispensável para a existência de uma sociedade livre e democrática uma vez que a plenitude dos resultados económicos da propriedade dependiam da existência de um quadro de liberdade efectiva. Neste raciocínio, a propriedade privada, resultante e intrínseca à sociedade civilizada (idem, op. cit., p. 2) assegurava a manutenção da liberdade, tão mais consolidada quanto maior o número de agentes/proprietários/propriedades Idem, op. cit., p. 160.

²⁸ J. J. Rodrigues de Freitas, *Princípios de Economia Política*, Porto, Livraria Universal, 1883, p. 330.

²⁹ Idem, p. 332. Evoque-se igualmente as apreciações de Rodrigues de Freitas sobre a recepção da doutrina de Adam Smith, “menos incorrecta do que geralmente se pensa: os dois primeiros deveres [defesa da sociedade contra agente externo e dever de protecção de cada membro da sociedade contra agente interno] correspondem ao respeito da liberdade e da propriedade e à consequente defesa dela contra os inimigos internos e externos: não se contentando, porém, com eles e assinalando o terceiro, Adam Smith atribuiu ao estado uma função importantíssima, qual é a de criar instituições que, embora socialmente produtivas, não podem nascer da iniciativa particular”. Idem, “Um Economista Português: António de Oliveira Marreca (1889)” in *J. J. Rodrigues de Freitas. Obras Económicas Escolhidas 1872-1889*, introd. de António Almodôvar, Tomo II, Lisboa, Banco de Portugal, 1996, p. 211.

Estado no regime agrário, conforme as iniciativas de Ezequiel de Campos, entre os anos de 1910 e 1913³⁰.

Implantada a República e proclamado um dos constituintes pelo círculo de Santo Tirso, em Maio de 1911, Ezequiel de Campos desenvolvia uma actividade parlamentar coerente com o articulado concebido em S. Tomé e Príncipe e fiel às influências supracitadas. Não tardavam, no entanto, a surgir os ecos do entendimento de Basílio Teles sobre a agricultura portuguesa nos trabalhos do autor, assim como dos factores impeditivos da expansão agrícola, um processo simbiótico ocorrido durante o desempenho da função parlamentar (entre os anos de 1911 e 1914). Saliente-se, um processo ainda não expressivo aquando da apresentação do projecto de lei sobre os Incultos à Assembleia Nacional Constituinte, em Julho de 1911, como se oferece na análise do preâmbulo e das opções então protagonizadas³¹.

Inscrito num quadro revolucionário que se pretendia refundador das estruturas económicas e sociais do país, tanto quanto das instituições políticas portuguesa – tais as convicções ezequielianas em torno da Revolução do 5 de Outubro e a sua ideia de República –, este documento identificava-se com a matriz republicana formulada em Janeiro de 1891. Correspondia, nessa medida, aos desígnios de “extinção das últimas formas senhoriais da propriedade, no sentido de a tornar perfeita, como foros, laudémios, lutuosas, por uma lei sobre remissão forçada; Arroteamento obrigatório dos terrenos incultos ou a sua expropriação por utilidade pública”³². Tratava-se de uma iniciativa cuja impopularidade Ezequiel de Campos não menosprezava mas tentava minimizar através de uma divulgação, tão alargada quanto lhe seria possível, dos seus pressupostos na imprensa lisboeta³³.

³⁰ Referimo-nos às propostas para S. Tomé e Príncipe constantes nas obras *Melhoramentos Públicos na Ilha de S. Tomé. Apontamentos Ligeiros*, Porto, Eduardo Tavares Martins Editora, 1910 e *Obras Públicas de S. Tomé*, Lisboa, Livraria Ferin, 1912, recuperadas em 1921, em *A Revalorização Agrícola de S. Tomé. Subsídios para a Política Colonial – conferência realizada na Câmara Municipal de S. Tomé em 5 de Agosto de 1920*, Vila Nova de Famalicão, Ed. do Autor, 1921; mas também aos eixos fundamentais das reformas apresentadas para a realidade metropolitana entre 1911 e 1913, conforme o *Projecto de Lei de Utilização dos Terrenos Incultos. Apresentação à Assembleia Nacional Constituinte na Sessão de 27 de Julho de 1911*, Lisboa, Baptista Torres e C^a, 1911, *A Conservação da Riqueza Nacional*, Porto, Edição do Autor, 1913 e o projecto de lei relativo à expropriação de incultos do domínio particular, submetido à Câmara dos Deputados em 12 de Novembro de 1912. *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão nº 166, 12 de Novembro de 1912, p. 4.

³¹ Cf. Basílio Teles, *I As Ditadunas, II O Regime Revolucionário*, Famalicão, Tipografia Minerva, 1911, pp. 69-70.

³² *Diário da Assembleia Nacional Constituinte*, sessão nº 34, 31 de Julho de 1911, p. 3. Cf. “Manifesto-programa” de Janeiro de 1891.

³³ Esta campanha, concentrada em *A Luta*, antecedia a apresentação do projecto de lei e prolongava-se durante a vigência da Assembleia Nacional Constituinte: “Sejamos Lavradores”, *A Luta*, ano 6º, nº 1972, 21 de Junho de 1911, p. 1; “A Conservação da Riqueza Nacional”, *idem*, ano 6º, nº 1980, 29 de Junho de 1911, p. 1; “A Questão

Procurava influir na relutância do poder legislativo recém-eleito na abordagem da questão agrária, uma temática que se revelara deveras melindrosa durante a construção do texto constitucional. Em face dos contrangimentos exercidos sobre a Constituinte, o *homestead*, considerado no projecto de constituição para salvaguarda da propriedade de pequenas e médias dimensões, era eliminado³⁴. Aos olhos de Ezequiel de Campos, o regime, ao esbarrar com a resistência às mudanças no enquadramento legislativo da propriedade, parecia penhorar a capacidade de promover um sector agrícola assente no vínculo estreito entre o indivíduo e a terra arável ou cultivada, resguardado de algumas das dificuldades inerentes à prática da agricultura em Portugal na época a saber, a escassez de capitais e a natureza dos créditos acessíveis – um aspecto também objecto do Governo Provisório com a criação das caixas de crédito agrícola mútuo cujo sucesso ficava, à partida, restrito.

Por outro lado, a República renunciava igualmente a um expediente de fixação populacional ao território apesar de reconhecidas as disparidades regionais na densidade demográfica e considerado o fluxo migratório português. E, por fim, remetido o *homestead* para o âmbito das iniciativas legislativas avulsas, nem por isso a *Constituição Política aprovada em Agosto de 1911* deixava de estabelecer – na

Suprema”, *idem*, ano 6º, nº 1996, 7 de Julho de 1911, p. 1; “Actividade Nova”, *idem*, ano 6º, nº 2004, 16 de Julho de 1911, p. 1; “Água Criadora”, *idem*, ano 6º, nº 2010, 22 de Julho de 1911, p. 1; “Sol peninsular”, *idem*, ano 6º, nº 2021, 1 de Agosto de 1911, p. 1; “Os Fidalgos da Casa Mourisca”, *idem*, ano 6º, nº 2031, 11 de Agosto de 1911, p. 1; “Problemas de Amanhã”, *idem*, ano 6º, nº 2039, 19 de Agosto de 1911, p. 1; “Modo de Vida”, *idem*, ano 6º, nº 2044, 24 de Agosto de 1911, p. 1; “Convívio Mundial”, *idem*, ano 6º, nº 2050, 30 de Agosto de 1911, p. 1; “Engenharia Nova”, *idem*, ano 6º, nº 2061, 10 de Setembro de 1911, p. 1; “Economia Orçamental”, *idem*, ano 6º, nº 2078, 27 de Setembro de 1911, p. 1.

³⁴ O *homestead* transformava-se, no decurso da segunda metade do séc. XIX, um tema recorrente como se poderá apreciar nos trabalhos de José Frederico Laranjo, J. P. Oliveira Martins, Elvino de Brito, Bento Carqueja, António Macieira e Basílio Teles, entre outros. Tratava-se de acomodar ao enquadramento jurídico português uma figura institucional suscitada pela ocupação de territórios no Novo Mundo e salvaguarda dos colonos; no caso português a discussão orientava-se em torno da protecção dos pequenos e médios proprietários rurais tendo em vista as condições de crédito à agricultura vigentes. Esta medida, se virtuosa para os produtores que poderiam manter os seus terrenos a salvo da penhora, não deixava de confrontar o regime com a vinculação da propriedade, expediente contrário aos princípios do Liberalismo. No contexto da Assembleia Nacional Constituinte, aprecie-se a argumentação de António Macieira, membro da comissão parlamentar supracitada, acerca da importunidade da discussão em torno deste tema: “não considero para uma Constituição estabelecer o princípio de *homestead*. A República terá de o adoptar, sem dúvida. É um instituto moralizador que liga o homem ao lar, evita a emigração e arrega nele o sentimento de solidariedade social. [...] Não é pois, porque seja contrário ao *bien de famille* que não pretendo vê-lo consignado como princípio constitucional; é porque não me parece ser este o seu lugar. Se assim não fosse, muitos princípios a Constituição haveria de adoptar como, por exemplo, o de a mulher poder dispor livremente dos bens que adquire pelo seu trabalho”. *Diário da Assembleia Nacional Constituinte*, sessão nº 16, 6 de Julho de 1911, p. 25. O artigo 64º do projecto constitucional seria eliminado na sessão de 17 de Agosto seguinte, não sem polémica entre António Macieira e José de Castro. *Diário da Assembleia Nacional Constituinte*, sessão nº 52, 17 de Agosto de 1911, p. 19. O tema permanecia adiado. Mas não esquecido como se extrai das iniciativas de Ezequiel de Campos (1911, 1912, 1914), Machado Santos (1912), Xavier Cordeiro (1918) e, finalmente, António Granjo a quem se deveu o decreto sobre Casais de Família (1920).

lógica constitucional inaugurada em 1822 – a inviolabilidade da propriedade privada. Assim, na ausência de qualquer disposição, além do decreto de 23 de Maio de 1911 (sobre a remissão dos ónus enfiteúticos e subenfiteúticos não isento de polémica) e perante o malogro das medidas de natureza tributária – adiante referidas –, o Estado republicano alienava mecanismos para consubstanciar os princípios programáticos de 1891, em particular, a erradicação completa dos terrenos incultos.

Esta constituía, no entanto, um dos objectivos e uma das prioridades da iniciativa parlamentar de Ezequiel de Campos em Julho de 1911. Procurando expurgar esta iniciativa de eventuais controvérsias com os congéneres, o representante por Santo Tirso confrontava a Assembleia com as políticas de ocupação territorial nos Estados Unidos, os fundamentos e funcionamento do *Reclamation Service*, um instrumento de estímulo ao crescimento agrícola sustentado, nas vertentes social, económica e ambiental, mas também de apoio directo aos agricultores norte-americanos o qual desejaria ver reproduzido no contexto português. Estas aspirações reportavam à premissa essencial, a de um país essencialmente agrícola ser incapaz de gerar produção em quantidade e qualidade suficientes para suportar as necessidades do mercado interno crescente, fosse pelo acréscimo demográfico, fosse pela diversificação das actividades industriais.

Sem descurar os efeitos reputados de positivos das leis cerealíferas de 1889 e 1899, Ezequiel de Campos enfatizava o âmbito geográfico restrito da aplicação desta moldura legislativa cujos proveitos associava unicamente à grande propriedade alentejana e ao regime de monocultura extensiva. Desta articulação resultava, na metrópole à semelhança do verificado e também criticado em S. Tomé, uma degradação ambiental penalizadora das condições naturais do sul do país. E, à semelhança do ocorrido nas ilhas do cacau, os mecanismos de salvaguarda dos preços do cereal não revertiam nem na modernização das explorações agrícolas nem em benefício dos consumidores sobre os quais incidiam os custos elevados da protecção à lavoura portuguesa.

Fiel ao pendor livre-cambista já evidenciado no cenário santomense, Ezequiel de Campos assumia-se um crítico particularmente acérrimo do proteccionismo concedido ao sector cerealífero por considerá-lo triplamente lesivo dos interesses nacionais: a falta de concorrência expressiva traduzia-se em perda de produtividade da cerealicultura nacional. Em resultado, perdia-se o estímulo ao crescimento do sector que, sem capacidade de bastar à procura interna, afastava-se inexoravelmente dos mercados externos. Por fim, o desempenho endógeno sofrível colocava Portugal numa rota de dependência externa crescente, com

efeitos financeiros nada despendidos. Principalmente tendo em vista a escassez de capitais disponíveis à agricultura portuguesa naturalmente remetida a um quadro de subexploração, inaceitável à luz dos parâmetros de produtividade agrícola europeus ou norte-americanos.

Inverter este ciclo funesto significava, segundo Ezequiel de Campos, eliminar todo e qualquer obstáculo à produção, trânsito e comércio livres de cereais, um pressuposto que implicava confrontar os produtos e produtores nacionais com os congêneres exteriores a ocorrer na sequência de uma reformulação estrutural do sector agrícola nacional. Por reformulação estrutural, o autor entendia uma redistribuição dos recursos fundiários, actuante nas áreas de latifúndio, em particular o alentejano de menores rendimentos quando comparado com o ribatejano. Pressupunha, por outro lado, uma mudança nas práticas agrícolas, com a substituição da monocultura cerealífera por uma lógica de policultura capaz de aumentar as taxas de ocupação dos solos, a quantidade e a diversidade de género produzido (sem prejuízo dos cereais) e, por fim, uma reafecção da demografia, tornada possível pela partilha da propriedade.

Decerto a correspondência entre as realidades portuguesa e norte-americanas não resultava imediata em vista da diferença essencial que caracterizava a propriedade passível de intervenção em Portugal e os solos objecto do *Reclamation Service*, nos EUA. Contudo, na perspectiva de Ezequiel de Campos, a potência económica extraeuropeia e a economia periférica da Europa compartilhavam de uma mesma debilidade suscitada por um desequilíbrio endógeno causado pela ascendência tutelar de um sector/segmento de actividade sobre os demais, com impacto no exercício das liberdades económicas. O seu entendimento sobre o caso norte-americano decorria das leituras das obras de William E. Smythe, em particular *Constructive Democracy. The Economics for a square deal*³⁵, e de James Hill, principalmente *The Highways of Progress*³⁶, ou da análise das orientações políticas assumidas por Theodore Roosevelt, quer no domínio da conservação dos recursos ambientais quer na definição conceptual do interesse público e suas relações com os agentes económicos/direitos privados.

No primeiro caso/livro/autor, Ezequiel de Campos assimilava o entendimento diacrónico acerca da relação entre indivíduo e contexto económico, assente numa perspectiva basilar redentorista da fundação dos EUA, no domínio da interacção

³⁵ William E. Smythe, *Constructive Democracy. The Economics for square deal*, New York, The Macmillan Company, 1905.

³⁶ James Hill, *The Highways of Progress*, New York/Hong Kong, Books for Business, 2001 [reimpressão da ed. de 1910].

entre o homem, a sociedade e a riqueza, conotado com a fase pré-industrial da nação norte-americana³⁷. Ao advento da industrialização, Smythe associava uma nova etapa na existência dos EUA, caracterizada por ganhos e perdas: no primeiro caso, enfatizava a prosperidade crescente, fenómeno de afectação social desigual, e no segundo, a depreciação tendencial do indivíduo em face de uma estrutura económica cuja complexidade envolvia outros factores igualmente relevantes.

Tratava-se, contudo, de um momento ditado pelo hibridismo, no âmbito das liberdades individuais, certamente também das económicas, em vista da prevalência dos sustentáculos primordiais da estrutura económica norte-americana, a propriedade privada e a relação entre oferta e procura internas, da qual resultava o carácter ainda inquestionável dos produtores nacionais na satisfação das necessidades crescentes do mercado norte-americano. Ou ainda no meio industrial, onde o operário adquiria capacidade negocial sobre o salário, mantinha a mobilidade para procurar melhores condições de trabalho e podia conjugar a prestação laboral por conta de outrem com a actividade por conta própria³⁸. O processo de modificação estrutural da economia norte-americana culminava, nos finais do séc. XIX, com o advento dos *trusts*, uma realidade resultante do êxito industrial e da necessidade de aumentar as capacidades de crescimento da economia norte-americana. Mas, não sem um impacto funesto, por conseguido através do estabelecimento de monopólios privados em praticamente todos os domínios industriais e financeiros, o que revertia na diminuição acentuada do valor individual na equação económica³⁹.

Na mesma linha, inscrevia-se James Hill, o industrial próspero, nascido no Canadá, associado aos caminhos-de-ferro nos EUA cujos escritos evidenciavam a relação entre prosperidade norte-americana sustentada e reforço do sector agrícola do mesmo país, através da afectação de um contingente demográfico crescente. Crítico acérrimo de Malthus e Ricardo, Hill encontrava nas evoluções económicas francesa, inglesa e alemã, o fundamento de uma discordância assente

³⁷ “When the Pilgrims came to Plymouth, it was like the turning of a new page in economic history of the race. Each man worked for himself and enjoyed the full product of his labor. There were no capitalists, no factories, no railroads [...]. It was the golden age of individualism”. William E. Smythe, *Constructive Democracy. The Economics for square deal*, New York, The Macmillan Company, 1905, pp. 10-11.

³⁸ “Individual man continued to shrink as a factor in economic progress. He no longer worked for himself and collected what he produced nor produced what he consumed. [...] Private property in natural wealth on one hand, and the demands of human existence only to be satisfied by the use of such natural wealth, on the other, still supplied the basis of the long-term relation between the two factors in production. It does not follow that no progress had been made. The wage earner could bargain for the sale of his labor. He could move at will from place to place, seeking a new employer. He could rise much more readily than formely from the lower relation to the higher becoming an employer and proprietor on his own account.” Idem, p. 12

³⁹ Idem, p. 16.

numa premissa de complementaridade primordial entre demografia, agricultura e indústria⁴⁰. À luz das tendências económicas europeias e do perfil oitocentista de cada uma das potências supracitadas, Hill entendia a agricultura como base primordial da riqueza das nações, uma função não integralmente modificada em contexto industrial uma vez que, conforme os exemplos demonstrativos da capacidade financeira francesa ou da afirmação económica alemã, o mesmo assentava na dinâmica dos respectivos sectores agrícolas.

O sucesso económico do império alemão, em particular, inspirava Hill na reacção ao industrialismo estrito como fórmula exclusiva de promover o bem-estar social e progresso económico⁴¹. Ao invés, estes propósitos não poderiam ser alcançados sem um entendimento da evolução económica como um todo para o qual participavam os diferentes sectores de actividade, articulados pela inteligência e exponenciados pela capacidade prática e formação técnica a incrementar de forma transversal na sociedade⁴².

A solução prática do problema económico e social norte-americano implicava, segundo Hill, a intervenção do Estado através do estabelecimento de uma vasta rede de explorações agrícolas, de pequenas e médias dimensões, a implantar em terras exclusivamente públicas, nas quais o departamento de Agricultura deveria demonstrar aos agricultores as fórmulas mais adequadas e rentáveis, nos domínios ambiental e comercial, de cultivar os solos, de utilizar os fertilizantes e promover rotações de culturas. Refra-se, contudo, a relevância atribuída por James Hill à possibilidade de livre acesso à terra, um direito prevalecente nos EUA, ao contrário do contexto europeu, e de cuja preservação dependiam a dinâmica geradora dos géneros indispensáveis à sobrevivência humana e, principalmente, os eixos estruturantes de nação americana⁴³. Nessa medida, e identificando a expansão da vida e actividades urbanas sobre as rurais como a principal causa de fragilidade tendencial do país⁴⁴, Hill definia a capacidade concorrencial norte-americana, em

⁴⁰ James Hill, *The Highways of Progress*, New York/Hong Kong, Books for Business, 2001 [reimpressão da ed. de 1910], p. 27.

⁴¹ "There must be a national revolt against the worship of manufacture and trade as the only forms of progressive activity and the false notion that wealth built upon these at the sacrifice of the fundamental forms of wealth production can endure." Idem, p. 40.

⁴² Idem, p. 28

⁴³ "But we must preserve jealously the right and the possibility of free access to the soil, out of which grow not only all those things that make happy the heart of man and comfort his body, but those virtues by which only a nation can endure". Idem, p. 49.

⁴⁴ "Our real concern is not so much to save the home market from the inroads of the foreigner as to keep it from destruction by an enlarged city life and a neglected country life, a crowded artisan population clamoring for food

larga medida, de artificial⁴⁵, suportada menos na produtividade da indústria mas, sobretudo, numa política alfandegária proteccionista com efeitos lesivos a prazo, na modernização das estruturas produtivas e na avaliação das condições sociais.

Inspirado no entendimento de ambos os autores sobre o paradigma das sociedades contemporâneas em face da industrialização, Ezequiel de Campos recuperava no preâmbulo do seu projecto de lei sobre os Incultos alguns dos princípios contantes da declaração aprovada na conferência North American Conservation realizada sob os auspícios de Theodore Roosevelt, em 18 de Fevereiro de 1909⁴⁶. Interessavam-lhe, em particular, as definições de riqueza natural e, por extensão, de utilidade pública, incidentes sobre as reservas florestais – existentes ou a criar –, os recursos hídricos, os sistemas de navegação interiores, os minérios e a produção de fertilizantes⁴⁷ cuja administração e/ou conservação constituíam uma incumbência directa exclusiva do Estado.

Consideração diversa mereceria os solos agrícolas igualmente consagrados como “recurso fundamental”, nas valências económica e social, por contribuírem tanto para o sustento imediato das populações como para a coesão da sociedade – ou não fosse a “melhor garantia da existência de bons cidadãos”⁴⁸. No entanto, segundo o parlamentar por Santo Tirso, a fertilidade crescente da terra dependia da interacção estreita e constante entre o agricultor e a parcela agricultada. Neste caso, o papel do Estado inscrevia-se na salvaguarda dos interesses do “cultivador fixo à terra com a família” nos domínios da regulamentação da pastorícia nas terras do domínio público, da concessão de terras públicas a colonos em áreas com expressão suficiente para sustentar uma família, “e da subdivisão dos domínios excessivos de terra agrícola [...] para evitar o monopólio”⁴⁹.

Tais eram os desígnios da iniciativa legislativa de Ezequiel de Campos em função dos quais apresentava uma proposta para a reconversão gradual das terras de sequeiro, a sul, em áreas de regadio, acompanhada pela alteração paulatina do

and a foreign demand for the products of their wages limited to fields where the competition of all world must not met and overcome”. Idem, p. 57.

⁴⁵ “For the most part we are only artificial competitoss in the outside markets of the world, and would have to withdraw from the foreign field if we were obliged to depend solely upon our own industrial merits. Our factories could not keep open and pay the current scale of wages if they received for their total product the prices now charged the foreign purchaser”. Idem, p. 72

⁴⁶ Realizada na sequência da Conferência dos Governadores, ocorrida entre os dias 13 e 15 de Maio de 1908, também objecto de reflexão no preâmbulo do Projecto de Lei sobre os Incultos.

⁴⁷ *Diário da Assembleia Nacional Constituinte*, sessão nº 34, 27 de Julho de 1911, p. 3.

⁴⁸ Idem, p. 4.

⁴⁹ Idem.

perfil da propriedade e das culturas agrícolas dominantes. Os resultados práticos desta iniciativa, rectificadas, pela sua lavra, no decurso de 1912, ficariam muito aquém do desejado por Ezequiel de Campos cujos propósitos refundadores esbarravam na renitência das duas câmaras em anuir a uma viragem desta natureza, propiciadora de consequências eventualmente incontrolláveis para o regime republicano⁵⁰. Importa aduzir que a República, recém-implantada, confrontava-se em Maio de 1911 com o obstrucionismo expresso dos grandes, mas também pequenos, proprietários rurais à iniciativa conjunta de José Relvas e Brito Camacho, sobre a reforma da contribuição predial rústica. Acrescia ainda a ligeireza de trato concedido, nos trabalhos elaborados por Ezequiel de Campos em 1911 e 1912, aos proprietários de incultos, inspirado nas orientações de Rodrigues de Freitas ou à convicção de Marnoco e Sousa sobre a expropriação por utilidade pública, “que não é mais do que a consagração dos direitos do cidadão”⁵¹. Todavia, se validada por uma indemnização, uma hipótese não contemplada no projecto de lei de Ezequiel de Campos, expressão de um voluntarismo revolucionário que tenderia a diluir-se nos anos subsequentes.

Nesses, até Maio de 1914, Ezequiel de Campos acomodava gradualmente as influências das obras de Basílio Teles. Esta circunstância traduzia-se na recuperação das ideias enunciadas pelo autor portuense sobre colonização militar nos seus *Estudos Históricos e Económicos*⁵² que, reconvertidas no articulado ezequieliano a um âmbito mais genérico, davam origem a um projecto de lei submetido a apreciação da Câmara dos Deputados, em Janeiro de 1914. Segundo explicava em *A Conservação da Riqueza Nacional*, “por tudo [quanto Basílio Teles havia defendido] e principalmente para valorizar os soldados das guardas fiscal e republicana que passam à reserva e que não tenham perdido o amor da terra pela vida das armas, devia-se pôr em prática a ideia do sr. Basílio Teles, coordenada com o restante povoamento do sul. Para isso nas aldeias a instalar nos pontos

⁵⁰ Evoque-se a proposição dilemática de Basílio Teles – “sustentar a República com sacrifício do programa ou sustentar o programa com sacrifício da República” – e a sua escolha pela primeira hipótese (Basílio Teles, *op. cit.*, p. 21). O mesmo dilema confrontava Ezequiel de Campos que, entre 1912 e 1918, procurou uma modalidade conciliatória entre o espírito reformista, indispensável à construção da República, e o pragmatismo, tendo em vista a fragilidade das instituições republicanas.

⁵¹ José Ferreira Marnoco e Sousa, *Sínteses Financeiras. O Estado proprietário, industrial e capitalista; A fixação da determinação das despesas públicas. Dissertação Académica para a 8ª cadeira da Faculdade de Direito*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1893, p. 28.

⁵² Basílio Teles, *Estudos Históricos e Económicos*, Porto, Livraria Chardron, 1901. Sobre a questão económica e a regeneração nacional em Basílio Teles, cf. Pedro Miguel Martins, *O Republicanismo Autoritário de Basílio Teles (1856-1923)*, Casal de Cambra, Caleidoscópio, 2011.

estratégicos desde Trás-os-Montes ao Algarve (e não falta a necessidade urgente disso) dava-se preferência aos nossos colonos militares, podendo até algumas serem exclusivamente legionárias”⁵³, uma disposição conforme ao conceito ezequieliano de defesa nacional, leia-se, a salvaguarda do espaço de soberania portuguesa através da sua ocupação e desenvolvimento.

Nesta perspectiva compreendia-se a caracterização de “utilidade pública urgente” requerida para o estabelecimento de aldeias em “terras próprias para a agricultura e com boas condições de habitabilidade, nas regiões de pequena densidade de população” (artigo 1º)⁵⁴; mas também o papel actuante do Estado, o responsável pela aquisição da superfície, através de mecanismos diversos, como a cobrança em terra da contribuição de registo na transmissão de propriedade por título gratuito, quando os “terrenos do herdeiro forem, na totalidade, de superfície superior a 300 hectares” (artigo 3º)⁵⁵, do direito de opção em venda por hasta pública dos “prédios agrícolas, especialmente dos mal utilizados”⁵⁶ (artigo 4º), e da expropriação por utilidade pública (artigo 2º). Ao poder central caberia igualmente os planos de fundação desses núcleos urbanos, em número de cinco, a cada ano, por tempo indeterminado no projecto de lei.

As bases anexas à proposta esclareciam as áreas geográficas prioritárias e, dentro destas, a localização preferencial dos agregados – próximos de estradas e estações ferroviárias – bem como a superfície total necessária para alojar as comunidades constituídas, numa fase inicial, por sete famílias. A cada estrutura familiar correspondia o designado pelo autor de instalação, formada por “uma casa de habitação, abegoaria, alpendre e as restantes acomodações em harmonia com as características culturais da região e pelo sistema irriguo que deverá ser, tanto quanto possível, colectivo”⁵⁷. Concluídas as infraestruturas, seria ainda competência do Estado, por intermédio do ministério do Fomento, a abertura de concurso e a divulgação das condições agrícolas, de viação e mercados, das quotas devidas por casal e por talhão, respectivamente, como do pagamento diferido em doze anuidades, sem juros, do montante correspondente apenas aos custos despendidos pelo Estado.

⁵³ Ezequiel de Campos, *A Conservação da Riqueza Nacional*, Porto, Ed. do Autor, 1913, p. 684.

⁵⁴ *Diário do Governo*, série II, 14 de Janeiro de 1914, p. 132.

⁵⁵ Idem.

⁵⁶ Idem.

⁵⁷ Idem.

Todavia, sublinhem-se os traços inovadores deste trabalho onde o autor inseria, pela primeira vez, a diferenciação socioeconómica do colono como determinante do perfil fundiário desigual e, assim, pressupunha uma concessão de parcelas assente no critério demográfico tradicional – a estrutura familiar alargada – mas também na capacidade de investimento do colono, à qual deveria corresponder lotes de dimensões diversas. O carácter inédito prolongava-se igualmente na articulação entre a actividade agrícola a desenvolver por estas comunidades e o recurso ao crédito, sem prejuízo da indivisibilidade aplicável às parcelas durante o prazo da amortização, garantida através do “título de entrada no casal ou de preferência na exploração agrícola do talhão, representativo do valor do casal ou do talhão respectivo conforme o laudo do concurso da instalação, para as operações de crédito agrícola mútuo”⁵⁸.

Este mecanismo, de influência basiliiana, correspondia a uma dimensão menos tutelar e interventiva do Estado, pouco usual nas propostas de Ezequiel de Campos, radicada em factores estruturais como a distância geográfica entre os agregados populacionais e os centros do poder, central e local. Mas ainda em aspectos de natureza conjuntural, as dificuldades financeiras do país ou as restrições inerentes à lei-travão, indutores de uma modalidade alternativa onde o acompanhamento e os apoios públicos seriam compensados pelo acesso facilitado ao crédito agrícola.

Nesta perspectiva, sugeria a ampliação dos artigos 26^o⁵⁹ e 27^o⁶⁰ do decreto de Março de 1911, referente à organização do Crédito Agrícola Mútuo, a qual

⁵⁸ Idem.

⁵⁹ “Todos os empréstimos mutuados pelas Caixas com os respectivos sócios serão garantidos por fiança, penhor, consignação de rendimentos ou hipoteca, e gozarão do privilégio mobiliário especial consignado no artigo 880º do *Código Civil*, com preferência sobre os demais créditos referidos no citado artigo da lei civil. §1º As letras e mais títulos de idêntica natureza, com a cláusula à ordem, representativos de operações de crédito agrícola são, para todos os efeitos, considerados de índole comercial. §2º Nos empréstimos de crédito agrícola de que trata o presente artigo, garantidos por penhor, é dispensável a transferência dos objectos para poder da Caixa credora, ficando o devedor constituído seu fiel depositário e sujeito às obrigações e penalidades da lei geral. §3º O penhor, seja qual for a importância do empréstimo a que servir de garantia, poderá ser sempre constituído por escrito particular, ficando desta forma modificado, para efeitos do presente decreto com força de lei, o artigo 858º do *Código Civil*. §4º Para os efeitos do disposto no presente decreto com força de lei, o contrato de consignação de rendimentos, qualquer que seja o seu valor e ainda que recaia sobre bens imóveis, poderá celebrar-se por escrito particular ficando, nesta parte, modificado o artigo 857º do *Código Civil*. §5º Os empréstimos efectuados pelas caixas com garantia de hipoteca serão sempre feitos sobre a primeira hipoteca, e não poderão em caso algum exceder a quinta parte da soma total dos empréstimos realizados. §7º Nos empréstimos garantidos por fiança o fiador considerar-se-á sempre obrigado como principal pagador e como tendo expressamente renunciado ao benefício da execução, ficando sujeito em todos os casos ao foro da Caixa”. *Diário do Governo*, nº 49, 2 de Março de 1911, p. 892.

⁶⁰ “Nenhum sócio poderá levantar por empréstimo da Caixa em que estiver inscrito quantia superior a 50 por cento do valor das sus propriedades dadas em hipoteca, do penhor oferecido ou dos rendimentos consignados, e a 25 por

configurava um ajustamento entre a legislação produzida pelo Governo Provisório e as aspirações reformistas de Basílio Teles sobre o sistema de financiamento da agricultura portuguesa, expressas nos primórdios do século.

Esta circunstância traduzia-se no interesse ezequieliano crescente pelo sistema fiscal enquanto mecanismo de salvaguarda do interesse público e de estímulo ao desenvolvimento económico, na esteira da perspectiva virtuosa das opções tributárias dinamarquesas⁶¹. Refira-se, um modelo que procurou adaptar à realidade nacional, como parte integrante da nova avaliação do problema fundiário portuguesa, no decurso e no pós-Grande Guerra. Atento ao agravamento das condições socioeconómicas da população rural e suas respectivas consequências – “um povo esfomeado, e além disso entregue aos acasos de uma governação em tirocínios, sem nunca acertar com o remédio para este mal crónico de termos metade da nossa gente a cultivar a terra; e um país tão rico de terra arável, e não termos de comer, é um povo, mais tarde ou mais cedo, na anarquia, numa minúscula Rússia do Ocidente”⁶² – Ezequiel de Campos defendia a necessidade de uma revolução da ordem⁶³: assente numa lógica de mobilização integral aplicável, com recursos a métodos eventualmente coercivos, sobre a estrutura demográfica, e fundiária em prol da actividade útil ao bem comum, justificação bastante para convocar o Estado, fortalecido nas suas competências, a dispor desses factores por via directa, através da expropriação de terra, a concretizar segundo o arbítrio público das carências gerais e de disposições laborais de índole compulsiva; mas também de forma indirecta, com a reforma da contribuição predial rústica⁶⁴.

cento das propriedades livres e alodiais que sejam pertença sua, de fiador ou fiadores. §1º O valor das propriedades será sempre determinado pela Direcção da Caixa, não podendo, porém, exceder a quantia correspondente a quinze vezes o rendimento colectável por que estejam inscritas na matriz predial. §2º O valor do penhor oferecido bem como o dos rendimentos consignados igualmente serão fixados pela direcção da Caixa, mas para os efeitos do presente artigo nunca excederão a importância do seguro respectivo que é indispensável para a realização dos contratos por esta forma garantidos. £º Para a perfeita execução de que dispõe este artigo e outros preceitos do presente decreto com força de lei as Caixas de Crédito Agrícola Mútuo farão anualmente a revisão dos seus valores disponíveis, livres de hipotecas ou ónus, por maneira a fixarem o seu crédito social e crédito de cada um dos seus sócios, e acerca de um e de outro informarão a Junta do Crédito Agrícola”. Idem.

⁶¹ Ezequiel de Campos, *A Evolução e a Revolução Agrária. Conferência realizada na Liga Agrária do Norte, em 18 de Maio de 1918*, Porto, Ed. da Renascença Portuguesa, 1918, p. 92.

⁶² Idem, p. 98.

⁶³ Por “revolução não quer dizer guerra, mas sim paz; não quer dizer licença, mas sim ordem – ordem verdadeira pela verdadeira liberdade. Longe de apelar para a insurreição, pretende preveni-la, torná-la impossível”, Idem.

⁶⁴ Esta “revolução” configurava a resposta ezequieliana à proposta de Basílio Teles sobre a economia portuguesa concebida na relação do “ágio com a balança do comércio exterior, o desenvolvimento largo e rápido da produção agrícola interna e, por um mecanismo directo e indirecto da produção industrial, abateria ainda a verba das importações, ao mesmo tempo que levantaria a cifra da exportação, pelo barateamento do género nacional produzido e finalmente porque esta única reconstituição possível das nossas reservas de ouro se faria regular e naturalmente”. Idem, p. 65.

Nesta formulação evidenciava-se a crítica ao liberalismo, entendido como regime favorável à promoção exclusiva dos interesses de um universo restrito de indivíduos em detrimento do todo social. A esse, Ezequiel de Campos contrapunha uma solução, de natureza corporativa, agregadora das forças do país, para o exercício de “metódica obra de fomento: essa obra impõe-se como salvatário da Nação; precisa ser encaminhada para a harmonia dos interesses e do bem-estar de todos. Urge chamar à realidade destes problemas os governantes, chamar à cooperação os possuidores de elementos de produção, ao estímulo do melhor rendimento nacional a classe operária dos campos e das cidades. Ao mesmo tempo é necessário coordenar a vida da metrópole com a das colónias, e canalizar para essas bom contingente de actividade sã. Por tais princípios se deve guiar a indispensável política nacional – a indispensável governação com plano de conjunto, com doutrina e finalidade, esforçando-se por promover o bem de todos e manter todos nos limites exigidos pelo bem comum”⁶⁵.

⁶⁵ “A Carestia da Vida. Ouvindo o sr. Ezequiel de Campos. O ilustre publicista conclui a interessante exposição das medidas que, em seu entender, melhorariam as condições de vida”, *A Batalha, Diário da Manhã, Porta-voz da Organização Operária Portuguesa*, Ano I, nº 42, 6 de Abril de 1919, p. 1.

JOÃO SOARES E ELÍSIO DE CAMPOS: PÁTRIA E EDUCAÇÃO CÍVICA

Ernesto Castro Leal*

João Soares e Elísio de Campos foram os autores de um manual destinado à instrução primária, normal e pós-escolar intitulado *Portugal – Nossa Terra. Educação Cívica* (1917)¹. Pertenciam ao Partido Republicano Português (“Partido Democrático”), reconhecendo-se na chefia política de Afonso Costa. O republicanismo, com a acentuação do pendor jacobino estadualista na visão dos *democráticos* ou *afonsistas*, propunha uma revolução política entrelaçada numa revolução cultural, sonhando com o “homem novo” republicano, daí a importância atribuída à leccionação das matérias de educação cívica e de educação histórica nos vários graus do ensino.

Quanto aos novos direitos e deveres de cidadania, o programa do Partido Republicano Português (“Partido Democrático”), aprovado no Congresso de Braga em Abril de 1912, recolheu uma parte significativa do património ideológico-político inscrito no programa do Partido Republicano Português (“histórico”), que tinha sido aprovado durante o seu Congresso de Lisboa em Janeiro de 1891, e acrescentava outro decorrente da governação revolucionária do Governo Provisório subsequente à revolução republicana de 5 de Outubro de 1910.

Para a presente perspectiva de análise, quanto a esse tema, destaque-se os seguintes tópicos: liberdade de pensamento; igualdade civil e política para todos os cultos sob a fiscalização do Estado; supremacia do poder civil; direito de resistência aos actos ofensivos das leis; liberdade completa de reunião e associação; ensino laico; ensino elementar obrigatório e gratuito; criação do Ministério da Educação Pública; secularização do Panteão Nacional; defesa da Lei da Separação

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

¹ João Soares e Elísio de Campos, *Portugal – Nossa Terra. Educação Cívica*, Paris-Lisboa, Livrarias Aillaud e Bertrand/Rio de Janeiro-São Paulo-Belo Horizonte, Livraria Francisco Alves, 1917, p. 6.

do Estado das Igrejas; missões de propaganda (civis e militares) das leis mais importantes da República².

Em Julho de 1913 é instituído o Ministério da Instrução Pública, durante o 1º Governo de Afonso Costa (9-01-1913/9-02-1914). Dado que o Partido Republicano Evolucionista só aprovou o seu programa em Agosto desse ano, apenas podemos observar a denominação proposta para o referido Ministério nos programas do Partido Republicano Português/“Partido Democrático” (Ministério da Educação Pública, já presente no programa “histórico” de 1891), Partido Republicano Radical Português (Ministério da Instrução Pública), Integridade Republicana (Ministério da Instrução Pública e Estatística) e União Republicana (Ministério da Instrução Pública e Belas-Artes, nome igual ao do Ministério que existiu apenas entre Abril de 1890 e Março de 1892, tendo havido, entre Junho e Dezembro de 1870, um Ministério da Instrução Publica)³. A designação de Instrução Pública era assim amplamente maioritária na tradição política portuguesa.

1. História e estrutura do manual

Aludindo à tragicidade coeva, marcada pelas operações da Primeira Guerra Mundial – a Grande Guerra, na linguagem paradigmática da época –, João Soares e Elísio de Campos reflectiram no seu manual escolar, desta forma, a urgência do ensino da educação cívica, com a sua intencionalidade perfeitamente inscrita na *demopedia* do Republicanismo⁴: “Nesta hora pavorosa e incerta, em que o velho mundo se aniquila numa tremenda conflagração, no meio da grave crise moral que nos assoberba, a educação do carácter impõe-se absolutamente. É indispensável aperfeiçoar fisicamente a raça e paralelamente educar a mocidade no amor e no respeito às leis, fazendo de cada homem um cidadão, de cada cidadão um consciente defensor da Pátria e da República”⁵.

² Para os Programas de 1891 e de 1912 do Partido Republicano Português, cf. Ernesto Castro Leal, *Partidos e Programas. O campo partidário republicano português (1910-1926)*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008, pp. 143-161.

³ Ernesto Castro Leal, *Partidos e Programas*, pp. 143-210.

⁴ Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal. Da formação ao 5 e Outubro de 1910*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1991; Joaquim Pintassilgo, *República e Formação de Cidadãos. A Educação Cívica nas Escolas Primárias da Primeira República Portuguesa*, Lisboa, Edições Colibri, 1998.

⁵ João Soares e Elísio de Campos, *op. cit.*, p. 192.

A abertura do concurso público para a escolha do manual de Educação Cívica dirigido à formação nas escolas primárias e normais e à educação pós-escolar foi feita através da portaria de 4 de Fevereiro de 1916, na altura do 2º Governo de Afonso Costa (29-11-1915/15-03-1916), sendo ministro da Instrução Pública, Frederico Ferreira de Simas. O manual escolar de João Soares e de Elísio de Campos foi um dos que foram aprovados pelo decreto de 20 de Junho de 1917, na vigência do 3º Governo de Afonso Costa (25-04-1917/10-12-1917), ocupando o cargo de ministro da Instrução Pública, José Maria Vilhena Barbosa de Magalhães. Boavida Portugal teve também o seu manual de Educação Cívica aprovado por esse decreto⁶.

O livro *Portugal – Nossa Terra. Educação Cívica* exprimiu bem a maneira de pensar ideológica da corrente política republicana tutelada por Afonso Costa, acentuando o apostolado anticlerical e antijesuíta, o antimonarquismo, o laicismo e a republicanização integral das consciências e do Estado-nação, a qual, em relação ao ideário educativo, seguia a doutrinação formulada pelo intelectual e pedagogo João de Barros, alto funcionário do Ministério da Instrução Pública⁷. João Soares, Elísio de Campos e João de Barros partilhavam a exemplaridade educativa de João de Deus, autor da *Cartilha Maternal ou Arte de Leitura* (1876), muito devedora do novo espírito pedagógico de Pestalozzi e de Froebel⁸. Uma das gravuras deste manual escolar tem uma imagem com a legenda “João de Deus, O Educador Nacional”⁹; João de Barros tinha apresentado no 2º Congresso Pedagógico (1909) precisamente a comunicação “João de Deus, o único educador nacional”.

Os autores consideraram que tinha sido seu desejo produzir uma edição modelar de um manual escolar “perfeito, artístico, para que o aluno, desde a infância se habitue a olhá-lo com demonstrações de prazer e de carinho por vê-lo bem impresso, revestido de bonita capa e ilustrado com explicativos mapas e gravuras, que o ajudem a fixar o texto com deleite”¹⁰. Quanto aos mapas, encontramos os da Lusitânia proto-histórica, dos domínios territoriais conquistados

⁶ Boavida Portugal, *Educação Cívica*, Lisboa, Livraria Clássica Editora de A. M. Teixeira, 1917.

⁷ Para uma visão geral, cf. *A Pedagogia e o Ideal Republicano em João de Barros*. Selecção de textos de Maria Alice Reis. Nota introdutória de Joaquim Romero Magalhães, Lisboa, Edições Terra Livre, 1979 (reedição do opúsculo de João de Barros, *Educação e Democracia* [1916] e selecção de outros textos do autor); Alberto Araújo, *O “homem novo” no discurso pedagógico de João de Barros* (Tese de Doutoramento), Braga, Instituto de Educação da Universidade do Minho, 1994.

⁸ Isolina Alves Pereira, *História de um paradigma – O método de João de Deus e as escolas móveis* (Tese de Doutoramento), Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1998.

⁹ João Soares e Elísio de Campos, *op. cit.*, p. 224.

¹⁰ João Soares e Elísio de Campos, *op. cit.*, p. 6.

por D. Afonso Henriques, das navegações portuguesas, de Portugal continental e dos domínios territoriais da República Portuguesa.

Em relação às numerosas gravuras, assinala-se as seguintes: emblema da Pátria e busto da República; D. Afonso Henriques, D. Dinis, Mestre de Avis/D. João I, D. João II “verificando a construção das caravelas”, “fuga de D. João VI [príncipe D. João] para o Brasil” e D. João VI “jura a constituição”; Viriato, Nun’Álvares, João das Regras, Infante D. Henrique, Luís de Camões, Marquês de Pombal, Gome Freire de Andrade, Manuel Fernandes Tomás, José da Silva Carvalho, marechal Saldanha, duque da Terceira, Mouzinho da Silveira, Joaquim António de Aguiar, Passos Manuel, Sampaio Bruno, capitão Leitão e João de Deus; auto-da-fé, “revolta do povo alentejano” (Évora) em 1637 contra Filipe III de Portugal, expulsão dos jesuítas no Pombalismo, entrada dos franceses em Lisboa em 1807, “caceteiros de D. Miguel”, revolução de 31 de Janeiro e proclamação da República.

Da leitura deste manual escolar é fácil verificar que o objectivo de inculcar princípios ideológico-políticos republicanos e visões patrióticas da história se situou, por vezes, dentro de uma perspectiva de endoutrinação demasiado propagandística com o objectivo de educar exclusivamente para a República (regime político) e fazer cidadãos republicanos, ao invés de, democraticamente, educar para a cidadania livre, autónoma e responsável, permitindo escolhas conscientes diversas. A educação cívica recobria, assim, as dimensões de educação política e de educação histórica.

O livro *Portugal – Nossa Terra. Educação Cívica* organiza-se em vinte e cinco capítulos, que podem ser agrupados em duas partes principais: (1) introdução à política e à Constituição de 1911, onde se abordam as noções de Educação Cívica (capítulo I), de Pátria (capítulo II), de Soberania Nacional (capítulo XXIII), de Direitos e Deveres Cívicos (XXIV) e de Escola do Povo (“novo espírito democrático”) (XXV); (2) introdução à história de Portugal (capítulos III a XXII) através da selecção de momentos históricos e de estruturas de poder político e social considerados relevantes, com a anterioridade situada nos Lusitanos e o final marcado pelo início da Primeira Guerra Mundial: Constituição da Nacionalidade, Soberania Popular, Cortes, Clero, Nobreza, D. Dinis e o Desenvolvimento Interno, Revolução Popular (1383-1385), Epopeia Marítima, Príncipe Perfeito (D. João II), Decadência (inquisição e jesuítas), Camões e a Alma Nacional, 1640, Marquês de Pombal, Invasões Francesas, 1820 – A Constituição (1822), Reacção Absolutista, Guerra Civil, 31 de Janeiro e República.

2. Cidadania e política

A importância de promover lições de civismo (político e histórico) decorria, segundo João Soares e Elísio de Campos, do dever republicano em relação à necessidade da formação do carácter da mocidade e do ensino das virtudes cívicas, por meio do “sentimento instintivo do amor à pátria” robustecido “pelos exemplos da história”, ambos transmitidos “num sentido verdadeiramente patriótico; e a educação só poderá ser bem patriótica quando for bem republicana”¹¹. Desse modo, se incentivava, por um lado, o respeito pelas leis e pelas instituições políticas, e, por outro, a dedicação à Pátria e à República, para “erguer um Portugal novo, irrepreensivelmente honesto, próspero, feliz e respeitado”, tendo “por tudo quanto é nosso um amor enternecido e santo!”¹².

Durante toda a I República Portuguesa, vigorou, com sucessivas reedições, para o ensino primário, o livrinho *Simples Noções de Instrução Cívica*, da autoria de J. B. Nunes Júnior, professor no Liceu de Lisboa, que tinha sido aprovado por portaria de 1 de Setembro de 1911. Aí se encontra, na perspectiva republicana oficializada, a definição mínima de Pátria: “Portugal, a nossa Pátria é o país em que nascemos e representa a grande família portuguesa. É também a nossa mãe comum a quem devemos amar com o mais devotado patriotismo, fazendo por ela todos os sacrifícios possíveis. O símbolo da Pátria é a bandeira”, devendo todos os cidadãos prestar-lhe culto, “saudando-a, isto é, descobrindo-se à sua passagem”¹³.

No pensamento de João Soares e Elísio de Campos, a conceptualização de Pátria surgia mais elaborada. Por um lado, estava relacionada com o “território nacional” (o solo), da aldeia à nação, visto evocar o lugar originário da “aldeia que nos viu nascer” e a “terra onde viveram os nossos antepassados”; por outro lado, identificava-se com o “sacrossanto património moral” (a cultura), que nos foi legado e que devemos transmitir¹⁴. Radicada, portanto, no solo e na cultura, a expressão iconográfica maior da Pátria era para os autores o escudo de armas da República, com a esfera armilar (vinda da iconologia do poder de D. Manuel I, evocava os Descobrimentos Portugueses), que aparece numa das gravuras do

¹¹ João Soares e Elísio de Campos, *op. cit.*, pp. 8-9.

¹² João Soares e Elísio de Campos, *op. cit.*, p.10.

¹³ J. B. Nunes Júnior, *Simples Noções de Instrução Cívica*, Lisboa, M. C. Nunes, 1911, p.2.

¹⁴ João Soares e Elísio de Campos, *op. cit.*, p. 11.

livro, sob o título de “Emblema da Pátria”¹⁵. O Povo era definido como um agrupamento humano, que habita o mesmo território e fala a mesma língua, autonomizado com determinadas características provenientes da raça, do clima e da índole¹⁶.

A formação e a consolidação da Pátria Portuguesa eram interpretadas como resultado histórico de um processo de conflito, “à custa de lutas sangrentas e de penosos sacrifícios”, de grande heroísmo, mas o “céu português” exprimia uma enorme “benignidade” e “encanto”. O meio instrumental para inculcar essa consciência patriótica só podia ser o ensino da história nacional, através da descrição de situações exemplares, em “santa peregrinação”, onde se manifestara o “enternecido amor pela liberdade, que vem em linha recta desde a Lusitânia até aos nossos dias”, evidenciando o dever, a coragem, a honra e o trabalho, considerados os quatro alicerces do sentimento cívico¹⁷. O processo narrativo visava contribuir para a construção de um imaginário nacional, recorrendo ao historicismo de matriz patriótica republicana¹⁸.

Os autores estabeleceram quatro princípios fundamentais, manifestados ao longo da história de Portugal, que funcionavam como guia de leitura dessa história mas também se inscreviam na ética das virtudes e dos deveres republicanos: o amor à pátria, a defesa da pátria, a vontade de liberdade e de independência e a afirmação do povo e dos concelhos. A razão do Estado (poder político) devia prevalecer sobre as razões dos corpos sociais (clero, nobreza, ordens militares e religiosas ou congregações religiosas) para que, em convergência com a razão do povo, pudesse ser a base político-social do desenvolvimento interno e da projecção externa do país.

Para João Soares e Elísio de Campos, seguindo o pensamento dominante no republicanismo português, a “vontade do povo” tinha sido sempre o “agente principal na conquista de todas as liberdades que vem desfrutando, desde a proclamação da independência até à implantação da República”¹⁹. Ora, esse

¹⁵ João Soares e Elísio de Campos, *op. cit.*, p. 12.

¹⁶ João Soares e Elísio de Campos, *op. cit.*, p. 193.

¹⁷ João Soares e Elísio de Campos, *op. cit.*, pp. 13-15.

¹⁸ Para a convergência e divergência do patriotismo historicista republicano com outros patriotismos conservadores, durante a I República Portuguesa, cf. Luís Reis Torgal, “Sob o signo da *reconstrução nacional*”, *História da História em Portugal, sécs. XIX-XX* (Autores: Luís Reis Torgal, José Maria Amado Mendes e Fernando Catroga), Lisboa, Círculo de Leitores, 1996, pp. 219-239; Ernesto Castro Leal, *Nação e Nacionalismos. A Cruzada Nacional D. Nuno Álvares Pereira e as origens do Estado Novo (1918-1938)*, Lisboa, Edições Cosmos, 1999.

¹⁹ João Soares e Elísio de Campos, *op. cit.*, p. 219.

povo, em República, enquanto cidadão, devia, em face dos direitos fundamentais garantidos pela Constituição de 1911, retribuir com os seus deveres cívicos essenciais: amar a Pátria, defender a Pátria (“tributo de sangue” no serviço militar obrigatório e na mobilização em caso de guerra), exercer o sufrágio directo, velar pelos negócios públicos, pagar os impostos, cumprir as leis e respeitar os monumentos nacionais²⁰.

3. Cidadania e história

Neste manual escolar de educação cívica foi estabelecida uma interpretação histórica de Portugal, com a anterioridade exemplar situada na Lusitânia e no herói Viriato, lido como a “alma heróica dos Lusitanos”, seguindo, deste modo, o divulgado mito de origem de uma “antemanhã portuguesa”, que tanto galvanizou o republicano Teófilo Braga, autor da narrativa épica *Viriato* (1904). A análise da história de Portugal que os dois autores produziram está entretecida de fases dominantes de progresso e de decadência, mas não esqueciam, em cada uma dessas fases, as manifestações de decadência ou de progresso face ao sentido dominante característico.

A capa do livro estampava um símbolo maior da portugalidade: a Caravela quinhentista, com uma imaginada Cruz de Cristo nas velas, evocando a Ordem Militar de Cristo, que tinha sido instituída por D. Dinis (1318) e confirmada por bula do papa João XXII (1319). Essa Ordem Militar de Cristo sucedeu e recolheu o património da Ordem Militar dos Templários, tendo sido o Infante D. Henrique governador e administrador da Ordem Militar de Cristo, a qual esteve ligada ao arranque dos Descobrimentos Portugueses. A mesma Cruz de Cristo surgirá no hidroavião Lusitânia – forte representação identitária do nome destes dois símbolos –, comandado pelos aviadores Gago Coutinho e Sacadura Cabral durante a primeira travessia aérea do Atlântico Sul (Lisboa/Rio de Janeiro) em 1922.

Após vinte anos de interrupção, na cerimónia diplomática de imposição do barrete cardinalício ao Nuncio Apostólico Achilles Locatelli, no Palácio Nacional da Ajuda, a 3 de Janeiro de 1923, o Presidente da República António José de Almeida reafirmou a importância do Catolicismo na sociedade portuguesa e na

²⁰ João Soares e Elísio de Campos, *op. cit.*, pp. 214-218.

definição da identidade nacional, ressaltando o simbolismo da Cruz de Cristo, presente nalguns momentos identitários fortes da construção de Portugal, em terra, no mar e no ar:

“[...] os vossos votos [alusão ao discurso anterior de Locatelli] para que este belo país conserve, conforme dizeis, a nobre característica cristã do seu carácter e do seu génio, terão fácil realização, porque, como sem esforço verificaís, os intuitos cristãos da grande massa dos portugueses são evidentes e tão assinalados que a cruz de Cristo aparece sempre com um prestígio a cada momento revigorado, através da sua história, ou nos épicos acontecimentos que determinaram a formação da nacionalidade, ou nos nossos famosos empreendimentos marítimos de há séculos, ou nos nossos magníficos feitos aéreos de há meses [...]”²¹.

A primeira fase da história portuguesa estava periodizada entre os reinados de D. Afonso Henriques e de D. Manuel I, sendo caracterizada como uma fase de *progresso*. São assinalados alguns momentos exemplares de glória: D. Afonso Henriques e o seu “génio guerreiro”; as Cortes de Leiria de 1254 onde teria acontecido a afirmação da força do “terceiro estado” (os “homens bons” dos concelhos), apesar de manifestações em Cortes anteriores; D. Dinis e o seu “alto espírito organizador”; a “revolução popular” de 1383-1385, o Mestre de Avis/D. João I (“cauteloso e político”) e Nun’ Álvares (“tipo perfeito do cavalheirismo medieval”), evidenciando todos um “patriotismo exaltado”; o Infante D. Henrique que “simboliza a alma heróica do povo” e a “epopeia marítima”; D. João II, “O Príncipe Perfeito”, com “arrojados desígnios”; Camões, autor de *Os Lusíadas*, o “livro sagrado” dos “heroísmos da gloriosa raça portuguesa”.

Todavia, nessa fase de “idade de ouro” portuguesa, anotam o momento mais dramático de afronta nacional, no final do reinado de D. Fernando, quando se desenrolou a tentativa de elevar ao trono Leonor Teles, casando o rei com ela, e depois a ideia de Leonor Teles colocar na regência sua filha Beatriz, casada com o rei de Castela.

Quanto à segunda fase da história portuguesa, estava compreendida entre os reinados de D. João III e de D. Manuel II, cuja característica fora a *decadência*. Destacaram dois momentos principais de afronta nacional: a “incapacidade, fanatismo e fraqueza” de D. João III, cujo reinado iniciara a “decadência de Portugal”, com a Inquisição (autos-da-fé, fogueiras, antijudaísmo) e a Companhia de Jesus

²¹ António José de Almeida, “A Imposição do Barrete Cardinalício ao Núncio Apostólico”, *Quarenta Anos de Vida Literária e Política*, vol. IV, Lisboa, J. Rodrigues & C.ª, 1934, p. 294.

(o “seu poder autoritário e absorvente”); o “rei fanático e louco” D. Sebastião, promotor do regresso conquistador do Norte de África, que falhou, e com a sua morte perder-se-ia a independência nacional (1580-1640) para o domínio dos Filipes de Espanha em Portugal.

Entre os principais factores apresentados para a decadência portuguesa, João Soares e Elísio de Campos assinalaram os seguintes: factor demográfico (morte de milhares de portugueses na epopeia marítima e nas conquistas); factor económico-social (atrofia nacional provocada pelas riquezas da Índia e do Brasil); factor moral e religioso (existência de muitas congregações religiosas, em particular a Companhia de Jesus e o jesuitismo que se caracterizaria por interferir na esfera política e na esfera educativa). Com alguma surpresa, não há alusão ao factor político (absolutismo), que habitualmente aparece na visão histórico-política republicana como uma das causas da decadência de Portugal, usando as argumentações de Alexandre Herculano e de Antero de Quental.

Em contraponto, valorizaram, nessa fase, alguns sinais positivos: o “estremeção violento de 1640” que conduziu à restauração da independência nacional; o pombalismo (1750-1777), onde se “realizou uma verdadeira revolução nacional”; as experiências liberais monárquicas (revolução de 1820, resistência liberal entre 1832-1834, setembrismo, maria da fonte, regeneração de 1851 e janeirinha de 1868); o tricentenário da morte de Luís de Camões (1880), durante o qual o “partido republicano consubstanciando nessa festa a independência e engrandecimento da pátria, recebeu a consagração popular”.

Por fim, a terceira fase da história portuguesa, iniciada com a revolução republicana de 5 de Outubro de 1910, para “redimir a Pátria ultrajada”²², marcaria uma nova fase de *progresso*, que tinha sido anunciada, segundo os autores, na cidade do Porto, no dia 31 de Janeiro de 1891, aquando da tentativa militar falhada de proclamar a República em Portugal: esse movimento é caracterizado uma vez como revolução²³ e outra vez como revolta²⁴ e são inseridas no texto as gravuras de Sampaio (Bruno), “Escritor e propagandista da República”, e do capitão Leitão, duas figuras relevantes ligadas a esse movimento revolucionário portuense. Momento emblemático seria a aprovação da nova Constituição republicana em 1911, que consagrara, segundo os autores, a verdadeira soberania da

²² João Soares e Elísio de Campos, *op. cit.*, p. 190.

²³ João Soares e Elísio de Campos, *op. cit.*, p. 185 (gravura com a legenda “Revolução em 31 de Janeiro”).

²⁴ João Soares e Elísio de Campos, *op. cit.*, p. 186: “A revolta do Porto fora rapidamente sufocada”.

nação e os mais completos direitos fundamentais, em relação ao constitucionalismo liberal monárquico anterior.

Como se referiu, na parte inicial do livro *Portugal – Nossa Terra. Educação Cívica* estava uma gravura com o Emblema da Pátria²⁵, o escudo de armas da República com a esfera armilar vinda da iconologia do poder de D. Manuel I, que não fazia parte da bandeira monárquica liberal. A propósito, reflectiu o filósofo Eduardo Lourenço: “Mas é este país que tem na sua mitologia, e mesmo como seu emblema nacional, a esfera armilar, a maior das pretensões. Não há nenhuma bandeira que tenha símbolo mais onírico e mais ambicioso do que esse”²⁶.

Na parte final do livro, encontramos apenas a gravura do Busto da República²⁷, não havendo, o que parece ser um lapso, nem uma alusão ao novo Hino Nacional nem uma gravura com a nova Bandeira Nacional. O feriado oficial republicano de 1 de Dezembro (consagrado à Autonomia da Pátria Portuguesa) era também o dia da Bandeira Nacional.

Este manual escolar termina com um capítulo sobre “A escola do povo”, onde se explica novamente alguns princípios da pedagogia cívica republicana. Aí se afirma ser a República a forma de governo “mais racional, e por isso mais progressivo, mais moral e mais justo”²⁸, sendo equivalente o “regime republicano”, a “democracia” e a “governo do povo pelo povo”, mas era condição essencial, para uma cidadania consciente, instruir persistentemente em escolas laicas, “escolas novas onde a razão e a vontade se exercitem liberrimamente na prática de todo o bem [...]”²⁹.

A articulação pedagógica entre a educação política e a educação história, para uma verdadeira educação cívica, surgia como consequência inevitável do jogo relacional entre três símbolos unificadores essenciais: a *Constituição* – assegura os direitos de cidadão livre; a *República* – garante a prosperidade e o engrandecimento da nação; a *Pátria* – ensina pela história, através de exemplos de heroísmo e de amor patriótico, a glória do passado e aponta as glórias do futuro³⁰.

Acreditavam os autores que, só assim, se substituiria o “velho espírito da escola tradicionalista” pelo “novo espírito democrático” das escolas laicas republicanas,

²⁵ João Soares e Elísio de Campos, *op. cit.*, p. 12.

²⁶ Cf. Eduardo Lourenço, in “Reflexões”, *Expresso*, revista *Única*, Lisboa, 3 de Julho de 2010, p. 38.

²⁷ João Soares e Elísio de Campos, *op. cit.*, p. 220.

²⁸ João Soares e Elísio de Campos, *op. cit.*, p. 219.

²⁹ João Soares e Elísio de Campos, *op. cit.*, p. 223.

³⁰ João Soares e Elísio de Campos, *op. cit.*, p. 225.

preparando os jovens escolarizados para serem futuros cidadãos conscientes no ofício do seu “trabalho honrado e emancipador” e no exercício dos “sagrados direitos de homens livres”, praticando o “mais nobre deles – o direito de *voto*”³¹ e quem não o exercesse “devia ser considerado réu de traição à *lei fundamental*” que lhe assegura esse direito³².

A estratégia pedagógica indicada devia, por conseguinte, activar o raciocínio e o espírito crítico, limitando os exageros didácticos da memorialização, e o ensino, para ser verdadeiramente patriótico, tinha que ser verdadeiramente republicano, isto é, contra o privilégio e o preconceito³³. Assim, na opinião dos pedagogos republicanos João Soares e Elísio de Campos, se radicaria nas jovens consciências portuguesas o amor e a dedicação pela Pátria e pela República, alicerces da sua futura cidadania.

³¹ João Soares e Elísio de Campos, *op. cit.*, p. 223.

³² João Soares e Elísio de Campos, *op. cit.*, p. 209.

³³ João Soares e Elísio de Campos, *op. cit.*, p. 9.

JOSÉ RÉGIO: PÁTRIA E LIBERDADE

António Ventura*

Contrariamente à ideia de que José Régio viveu encerrado na sua torre de marfim, alheio ao que o rodeava e aos grandes problemas com que os homens se debatiam, a verdade é que ele, ao longo da sua vida, nunca deixou de tomar posições marcadamente políticas, ou através de textos que publicou, ou de actos inequívocos.

A primeira tomada de posição data de 1925, quando se manifestou em sintonia com as propostas reformadoras da *Seara Nova*. A última foi em 1969, escassas semanas antes de morrer, quando compareceu na sessão de apresentação dos candidatos oposicionistas da Comissão Eleitoral de Unidade Democrática pelo Porto e os apoiou publicamente. Que grau de paixão imprimia a esse empenhamento? Como explicar momentos de completa descrença e surpreendentes reaparecimentos, por vezes quase simultâneos, como se fosse obrigado, por qualquer imperativo oculto, a tomar posição?

O momento em que participou de forma mais intensa na luta política foi em 1949. As eleições presidenciais, marcadas para o início daquele ano, surgiram como mais uma oportunidade para a oposição fazer ouvir a sua voz. A candidatura do general Norton de Matos, se bem que não fosse isenta de polémica, conseguiu unir a maior parte dos sectores anti-salazaristas, motivados, é certo, por objectivos diferentes. José Régio, que já tinha aderido ao Movimento de Unidade Democrática em 1945, fez parte da Comissão Distrital de Portalegre da Candidatura e chegou a participar na reunião de delegados que, em Lisboa, decidiu a desistência do general. Por outro lado, escreveu diversos artigos a propósito do momento político vivido. O texto mais interessante então produzido, inicialmente destinado ao diário *República*, foi cortado pela censura. Intitulava-se

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

«O recurso ao medo» e acabou por ser incluído num pequeno volume de 64 páginas, editado pelos Serviços Centrais da Candidatura, com o título genérico de *Depoimento contra Depoimento*. É o seu escrito político mais conhecido, e por isso mesmo várias vezes publicado. Nele o Poeta desmonta o uso sistemática da intimidação da sociedade e dos indivíduos que era uma aplicação prática do ditado bem português segundo o qual «é o medo que guarda a vinha», com gravíssimas consequências que tal ambiente acarretava para as diversas actividades da vida nacional.

No balanço da sua participação na campanha eleitoral de 1949, Régio escrevia no seu *Diário*: «Ora, no fim de contas, que me levou a mim, que sou escassamente político, a tomar estas atitudes de certo modo corajosas, até arrojadas, para um professor do liceu que não possui senão alguns trastes velhos? Creio que duas coisas: Primeiro, a consciência de que o meu nome impunha – e em idênticas circunstâncias voltará a impor – uma certa acção em favor dos meus ideais ético-políticos. Segundo, uma certa fraqueza sentimental perante os que de mim esperavam qualquer actividade, e me convidavam a ela. Dificilmente suportaria a ideia de os desiludir»¹. Esta dificuldade em dizer «não» está patente em diversas passagens do *Diário*. Quando, em 1957, decidiu colocar-se à margem das eleições presidenciais que se avizinhavam, manifestou um claro receio de desapontar os que nele confiavam. Quanto à intensidade do empenhamento, Régio esclarecia: «Verdadeira paixão, nunca a pus, portanto, nessa minha aliás escassa acção como político; ou, se pus essa paixão, foi *contra* coisas que, *do ponto de vista moral*, condeno e odeio. O ponto de vista moral será sempre fulcro de qualquer minha actividade social ou política. Quem, porém, de tudo isto concluísse qualquer falta de sinceridade nessas minhas intervenções, não faria senão um pobre juízo simplista. Foi com grande prazer que voltei, depois da agitação destes dias [Régio refere-se ainda à campanha de Norton de Matos], ao meu mundo interior e à minha toca, à minha vida íntima de artista místico. Esta é que é, sem dúvida, a minha profunda e verdadeira vida. Não obstante, *nunca me arrependi* de ter entrado nessa agitação. Suponho que voltarei a ela quando entender que assim o devo. Não poderei gozar a minha vida íntima, sem me comportar *decentemente*»².

¹ José Régio, *Páginas do Diário Íntimo*, in *Obras Escolhidas de José Régio*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994, p. 145 [a partir de agora *Diário*].

² *Diário*, pp. 145 e 146.

Se não participou na campanha eleitoral do general Humberto Delgado, José Régio não deixou de manifestar a sua opinião. Na proclamação, divulgada em Maio de 1958, o general esclarecia as razões da sua candidatura, o carácter independente da mesma e esboçava um programa mínimo a pôr em prática no caso de vitória. O ponto 6.º do documento visava «pacificar a família portuguesa».

Ora foi justamente esse o tema escolhido por José Régio para, nas páginas do semanário *A Rabeca*, intervir com o artigo «Diversidade e colaboração da Família portuguesa»³. Em sua opinião, a desejada união de todos os portugueses não podia confundir-se com uniformidade, obtida apenas com o auxílio da força e da arbitrariedade. Régio defendia a pluralidade de pensamento, traduzida na existência de formações políticas, mas não em excesso, reconhecendo no sistema partidário os riscos próprios de qualquer empreendimento humano. Mas entendia também que valia a pena correr tal risco. Ser cúmplice de um regime de partido único é que não seria possível, porque tal colaboração não era crítica – não podia ser crítica – representava tão-somente uma adesão. União e colaboração implicavam diversidade. E concluía: «benquisto o homem que trabalhar por essa união, pois corresponderá a uma das mais fundas aspirações dos seus compatriotas». A alusão era explícita...

A intervenção cívica de José Régio aparece sempre justificada por imperativos de ordem moral e ética, e nunca por alinhamentos ideológicos ou sectarismos partidários que abominava. Bem pelo contrário, tais elementos sempre estiveram longe do seu pensamento. Numa carta endereçada a seu pai, datada de 10 de Março de 1949, o Poeta confessava: «quanto à política..., há uma coisa importante: Não me sinto com vocação para político! Mas porque devo um certo respeito ao meu próprio nome – e não devo desiludir as pessoas que me respeitam – seria obrigado a tomar, em certos momentos, uma certa atitude, mesmo que não fosse espontaneamente impelido a isso. Acontece, porém, que sou espontaneamente impelido a isso. E contra isto, não há, para mim, nenhum argumento que valha. Nem todos os homens são da raça de sempre andarem encolhidos com medo. Penso, aliás, que há medo a mais»⁴. Alguns anos depois, noutra missiva endereçada a seu irmão João Maria, ao comentar a peça *A Salvação do Mundo*, o Poeta pormenorizava o seu pensamento quanto à política: «Tudo o que me tens dito sobre a minha peça e a Política – não deixa de ter alguma razão. Certíssimo é

³ *A Rabeca*, n.º 1987, 4-6-1958, pp. 1 e 4.

⁴ José Régio, *Correspondência familiar: Cartas a seus pais*. Introdução e notas de António Ventura, Portalegre, Ed. do Centro de Estudos José Régio, 1997, p. 174.

que se não pode governar os povos, nem o mundo, sem política; e, sendo assim, a Política é coisa muito importante. Sucede, porém, que o fundo *mais fundo* da minha peça é moral, poético e religioso; ou antes: místico. Ora, para quem tem uma atitude fundamentalmente mística, toda a política não inspirada por uma autêntica e *livre* mística (livre, no meu caso) quase se reduz a uma técnica, e estreita. Os meus três chefes são representantes da estreiteza, do formalismo e da intolerância de quem *crê* numa certa política sem poder animar essa crença (ou convicção, ou opinião) daquele espírito moral, poético, religioso, que sobretudo representam o *Profeta* e a *Rainha-mãe*. Ao *rei* competirá *achar* a Política que eu seria incapaz de satirizar na minha peça... Tu dirás que essa será essencialmente democrática – e pode ser que sim»⁵.

Toda a sua obra está, com efeito, semeada de referências e de insinuações explícitas ou implícitas que podem fornecer outros elementos para um estudo mais completo do seu pensamento político.

A preocupação de agir em liberdade, sem obedecer a pressões, a ideias preconcebidas e a modas, levou Régio a estar presente com textos de sua autoria em publicações com orientações políticas, ideológicas e estéticas bem diferentes. Ao ser convidado, em 1949, para colaborar regularmente na revista *Vértice*, conotada com os sectores comunistas, não recusou tal eventualidade, mas, por uma questão de coerência, colocou algumas objecções ao autor do convite, Armindo Rodrigues⁶. Tendo a revista uma orientação definida, tanto no campo ideológico como artístico, não seria incoerente para ela, revista – não para Régio –, dar abrigo a textos que poderiam colidir com essa mesma orientação? E aproveitava a oportunidade para definir, de um modo sintético e claro, a sua posição: «Em princípio eu julgo-me livre de colaborar em qualquer publicação que não seja de mera propaganda de ideias a que seja adverso. Tenho colaborado em várias publicações católicas ou nacionalistas; e não sou católico de modo nenhum, (apesar de às vezes mo julgarem) nem nacionalista senão muito a meu modo. Ainda há pouco mandei para uma revista nacionalista – *Lusitânia* – a única poesia inédita publicável que tinha nas gavetas. Também tenho colaborado em publicações consideradas *avançadas*. Considero-me eu próprio, em política, um avançado, pois me considero democrata, socialista e cristão: três características,

⁵ Transcrita no *Diário*, a 6 de Março de 1952. *Diário*, p. 186.

⁶ *Diário*, p. 139.

quanto a mim, do permanentemente avançado; as quais muita gente considerará inconciliáveis; eu não».

«Democrata, socialista, cristão». Eis a definição que José Régio fazia de si próprio como político, e que sintetiza notavelmente o seu ideário e as razões da sua intervenção. Defendia, no fundamental, os valores da democracia representativa, com o inerente sistema partidário, e uma tónica muito especial no respeito pelas liberdades. Mas a experiência negativa da I República, que ele testemunhou, explica as reservas que quanto à excessiva proliferação de partidos. Recusava as soluções autoritárias, de qualquer tipo, como afirmou numa missiva a seu pai, logo após as eleições presidenciais de 1949: «Para ser, como sou, contra o comunismo, também tinha de me mostrar adversário da ditadura salazarista»⁷. Os grandes valores do cristianismo, a mensagem que esse Cristo – Homem, que sempre o impressionou, trouxe ao mundo, temperavam a democracia, que não podia ser apenas formal. E se nesse regime existia alguma divindade para além do Deus em que Régio acreditava, como tão bem expressou na inacabada *Confissão dum Homem religioso*, essa divindade era a Liberdade. Liberdade que o Poeta colocou, mesmo no plano pessoal, acima de tudo e de todos, recusando qualquer tentador desempenho oferecido pelo regime.

Alguns artigos publicados pelo Poeta durante o ano de 1960, no *Comércio do Porto*, têm um claro conteúdo político e social. Um desses textos, intitulado «Mundo português»⁸, teve importantes repercussões, reavivando antigas inimizades e alimentando um clima de hostilidade por parte de alguma gente nova contra José Régio. O tema era melindroso numa época em que se configuravam tempestades sobre o Império. Régio mostrava-se em sintonia com sectores da oposição republicana e socialista, que colocavam sérias reservas à alienação dos territórios ultramarinos, numa linha de continuidade que vinha da I República. Basta analisarmos os manifestos eleitorais de Norton de Matos e de Humberto Delgado, por exemplo, para verificarmos que ambos defendiam a manutenção dos territórios ultramarinos. O PCP foi a primeira força da oposição a defender a independência das colónias. No seu V Congresso (1957) e só tardiamente, já bem entrada a década de sessenta, é que alguns socialistas, influenciados pelos partidos congéneres alemão e sueco, adoptaram idêntica posição.

⁷ José Régio, *Correspondência Familiar*, cit., p. 174.

⁸ *O Comércio do Porto*, 27-11-1960, p. 1.

José Régio começava por definir o que entendia ser o «mundo português», reconhecendo nessa expressão duas componentes: a primeira era o «território de aquém e de além-mar», a terra que «nos custou lutas, sangue, vidas, esperanças, decepções, esforços de toda a casta, suor do espírito e suor da carne». Terras cuja posse considerava legítima porque «as descobrimos e conquistámos num tempo remoto em que as descobertas eram possíveis e as conquistas legítimas». Essas terras, «que civilizámos e missionámos» deviam, pois, ser amadas e defendidas por todos os patriotas. A segunda componente do «mundo português» era a sua alma, os «usos, costumes, condutas, particularidades, criação artística e literária». «Desconhecer estas manifestações, rebaixar sistematicamente estas revelações do nosso mundo anímico – *nosso*, de Portugal – é ser mau português. Ou é nem o ser».

As reacções a esta posição não se fizeram esperar. Mas José Régio, com a habitual teimosia em questões de princípio, não alterou a sua posição, reafirmando-a em novo artigo dado à estampa no mesmo periódico⁹. Defendia-se das acusações de «patrioteirismo», trazendo à colação as palavras de Jaime Cortesão que, numa entrevista ao diário *República*, de 19 de Abril de 1958, justificava a sua presença nas comemorações oficiais do 9 de Abril na Batalha: «os portugueses devem, em certos momentos, colocar acima de divergências políticas o pensamento e os interesses da comunidade nacional». A manutenção e defesa dos territórios ultramarinos como parte integrante de Portugal seria um desses momentos de unidade. Régio rejeitava a acusação de «patrioteiro», termo que considerava uma caricatura passadista de patriota, quando aplicado aos que pensavam que, «abandonados por nós, quaisquer territórios portugueses de além-mar ou cairiam na anarquia, na selvajaria dos instintos à solta, ou haveriam de se submeter a qualquer potência estrangeira». Recusando fazer futurologia, Régio não se furtava ao debate de ideias e de opiniões sobre tal matéria – desde que estribadas em «argumentos inteligentes» – mas condenava «as afirmações da paixão ou as hipocrisias do facciosismo disfarçado».

Este segundo texto contribuiu para a progressiva marginalização do Poeta por parte de sectores oposicionistas mais radicais, e que se traduzirá numa quarrentena que se foi tornando mais rigorosa durante a década de sessenta, e de outras tomadas de posição impopulares, nomeadamente a sua crítica ao filme «Bonnie and Clyde».

⁹ José Régio, «Patriotismo e Patrioteirismo», *O Comércio do Porto*, 11.12.1960, p. 1.

Os sectores governamentais tentaram aproveitar esta tomada de posição de José Régio. Comentando o artigo «Patriotismo e patrioteirismo», o *Diário da Manhã*¹⁰ assinalava que o escrito causara «amargos de boca ao seu autor» e estranhava, ironicamente, que «José Régio não conheça bem alguns daqueles que o acompanham». O autor anónimo concordava com a argumentação do Poeta, mas interrogava-se: «supõe que (...) isso serve de alguma coisa para tais leitores? Santa ingenuidade!». Transcrevia em seguida a passagem do artigo do *Comércio do Porto* que se referia ao abandono dos territórios ultramarinos e às hipotéticas consequências de tal acto, para concluir: «o resto... – deixe-os falar à vontade, José Régio – porque o resto espanta-o a si, mas não nos espanta a nós... É que já estamos habituados a essa *gente*, se *gente* se lhes pode chamar».

Após esta intervenção do *Diário da Manhã*, a imagem de Régio saiu bastante maltratada aos olhos dos sectores mais avançados da oposição. Uma das reacções negativas perante essa tomada de posição de Régio foi a de Vergílio Ferreira que, empenhado na preparação de um livro sobre o autor de *Poemas de Deus e do Diabo*, abandonou o projecto como forma de protesto. Régio escreveu-lhe uma carta, que ignoramos se chegou ou não ao seu destinatário, mas que o Poeta incluiu no seu *Diário*¹¹. Não é certamente a primeira vez que alguém escreve uma missiva que acaba por não enviar. Mas ele é um importantíssimo documento, altamente esclarecedor da posição do autor, descrevendo ainda as reacções de hostilidade daí decorrentes; fornece alguns dados interessantes sobre a forma como os dois artigos foram recebidos e sobre o seu próprio estado de espírito, manifestamente abalado

A carta é do seguinte teor:

«Portalegre, 18/6/61

Vergílio Ferreira

Antes de mais, tenho a agradecer-lhe a lealdade com que me fala: Não podendo, decerto, supor (até agora) que o Vergílio Ferreira me não concedesse independência de opinião ou juízo; não podendo crer (continuando a não poder crer) que atribua motivos indignos a qualquer minha expressão de opinião, eu, sem dúvida, o acreditaria em qualquer pretexto que me desse para não realizar o trabalho que de bom grado aceitara. Quis o Vergílio Ferreira dar-me a razão verdadeira, e tenho a agradecer-lho. Mas agora, deixe-me declarar-lhe

¹⁰ «Um problema bem posto», *Diário da Manhã*, 16-12-1960.

¹¹ Esta carta, que nos foi cedida por José Alberto Reis Pereira, foi publicada no nosso estudo já publicado na *Revista de História das Ideias*. No entanto, ela não consta da edição das *Páginas do Diário Íntimo*.

o meu espanto, que chega a ser doloroso! Sem ofender ninguém, sem atacar ninguém, eu ousei fazer umas discretas alusões à minha opinião sobre o caso *actual* de Angola: opinião que aliás precisaria de ser desenvolvida, comentada, explicada, corrigida no seu simplismo jornalístico, para ser verdadeiramente compreendida. *Seja, porém como for, fosse como fosse*, penso que todo o indivíduo consciente tem não só o direito, como o dever, de declarar as suas opiniões quando assim o entenda. Que estas sejam certas ou erradas, é outro caso; mas errar, que é próprio do homem, não torna ninguém indigno de estima; e até me parece que o declarar uma opinião facilitará, pela controvérsia inteligente e o esclarecimento recíproco, a total ou parcial correcção dessa opinião errada.

Parece que estes pontos de vista se vão tornando perfeitamente inactuais! e – o que é mais grave – até entre aqueles que, pela sua cultura, a sua faculdade de reflexão e o seu conhecimento da diversidade dos juízos humanos, deveriam ser mais compreensivos, que são os chamados intelectuais.

Tanto bastou – o facto de eu declarar a minha opinião sobre o caso *actual* de Angola – para ser grosseirissimamente insultado por cartas anónimas, ameaçado de represálias para breve, e, agora, excluído do trabalho que o Vergílio Ferreira projectava consagrar à minha produção literária. As armas do Vergílio Ferreira diferem um pouco, como é natural; a posição de intolerância é, porém, a mesma. Já não é de agora, aliás, que, pelo facto de ser, em todos os campos, uma obra de heterodoxia, a minha obra literária é vítima de campanhas de silêncio e degradação. (Já nem falo doutras coisas de que, doutros pontos de vista, é vítima).

Várias vezes tenho arriscado a minha posição de funcionário público por assinaturas e actos mais ou menos considerados subversivos pela *Situação*. Simultaneamente me torno impopular a outras facções, ou delas me vejo odiado, pelo facto de igualmente me recusar a receber-lhes as opiniões feitas. E eu a supor que o trabalho do Vergílio Ferreira poderia contribuir a esclarecer uma posição que, pelo visto, é quase incompatível com os tempos que atravessamos!

Num estudo sobre uma obra literária, (e mesmo também tratando do homem) nem vejo que fosse o crítico obrigado a versar todas as posições de pormenor do autor; ou, versando-as, a concordar com elas. Também não percebo como, acreditando o meu camarada que a minha atitude (certa ou errada) *foi tomada em obediência a altos princípios morais*, e a não ser que isto seja uma ironia de muito mau gosto – não vejo que, afinal, isso lhe deveria bastar.

Tão estranho em suma, se me afiguram estas coisas, tão opressivo quer me volte para um quer para outro lado, o mundo em que vivo, que já várias vezes me tenho perguntado se não seria tempo de me calar de vez. José Régio».

Vergílio Ferreira não fala deste episódio no artigo que escreveu a propósito da morte de Régio, onde o tema fundamental são os ataques que o Poeta sofrera nos últimos tempos. O texto começa, aliás, de uma forma sugestiva: «Morto Régio, cuspiu-se-lhe razoavelmente em cima»¹².

A carta do Poeta, magoadá e sentida, permite-nos compreender melhor a sua opinião face ao problema ultramarino. Não se trata de uma tomada de posição «política», no sentido limitado do termo, mas sim de um gesto polémico e moral, desencadeador de discussão e de polémica. Veja-se a ênfase que colocou na expressão «caso actual de Angola», significando assim que se pronunciava de forma localizada no tempo, em função de elementos disponíveis no momento, deixando em aberto a possibilidade de corrigir o seu pensamento após um debate que, infelizmente, não teve lugar. Ele, que fora sempre hostil a qualquer tipo de ortodoxias e de dogmatismos, não podia, por seu turno, cair no mesmo erro. Estes artigos de José Régio foram escritos no calor dos acontecimentos e reflectem o seu desejo de defender a segurança dos portugueses e da cultura nacional face a ameaças exógenas, reais ou hipotéticas. Tratava-se, afinal, de defender os valores que considerava como matriciais da Pátria, entre os quais se contava, naturalmente, a Liberdade.

¹² Vergílio Ferreira, «Na Morte de Régio», *Diário de Lisboa*, Suplemento Literário, n.º 595, 15-1-1970, p. 1.

Centro de História

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Colecção de História & Cultura Política

Coordenação de Ernesto Castro Leal

1. Republicanismo, Socialismo, Democracia, 2010.

2. República e Liberdade, 2011.

3. Monarquia e República, 2012.

4. Liberalismo e Antiliberalismo, 2013.

5. Pátria e Liberdade, 2014.

PÁTRIA E LIBERDADE

O presente volume reúne textos inseridos no tema do *V Seminário de História e Cultura Política*, que se realizou na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, no dia 12 de Março de 2013. O objectivo desse Seminário, iniciativa do Grupo de Investigação Memória & Historiografia do Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, era o aprofundamento crítico do conhecimento sobre pensadores portugueses e estrangeiros através das doutrinas políticas que perfilharam em relação à *Pátria* e à *Liberdade*.

Desenvolvendo o trabalho científico iniciado com o I Seminário de 2009, pretende-se anualmente dar continuidade a este projecto de Seminário de História e Cultura Política – com um tema de base – e que as perspectivas analíticas comunicadas sejam feitas através de vários olhares disciplinares, em particular a partir da História, da Filosofia e da Ciência Política.

A reflexão crítica e o debate produzidos visam continuar a estimular a vivificação da memória da cultura política e a construção historiográfica das ideias políticas e sociais, dentro da área do *pensamento europeu, ibero-americano e português*, um mundo aberto, plural e conflitual, onde há um grande campo de investigação crítica a desenvolver, para percebermos fundamentos filosóficos, dinâmicas históricas e expressões ideológicas e políticas.

